UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01864742 0

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/orignecoursd02frepuoh

TRANSFERRE

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

ORIGÈNE

II

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

ÉTUDES SUR LES PÈRES DES TROIS PREMIERS SIÈCLES. 10 vol. in-8° . . . . . 60 »

On vend séparément :

PÈRES (LES) APOSTOLIQUES ET LEUR ÉPOQUE. 1 vol. in-8° . . 6 »

APOLOGISTES CHRÉTIENS AU IIe SIÈCLE :

— 1re partie : *Saint Justin*. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

— 2e partie : *Tatien*, *Hermias*, etc. 1 vol. in-8°. . . . 6 »

SAINT IRÉNÉE. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

TERTULLIEN. 2 vol. in-8°. . . . . 12 »

SAINT CYPRIEN. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

CLÉMENT D'ALEXANDRIE. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

ORIGÈNE. 2 vol. in-8°. . . . . 12 »

PANÉGYRIQUE DE JEANNE D'ARC, prononcé à Orléans le 8 mai 1887. In-8°. . . . . » 80

ORAISON FUNÈBRE DE L'AMIRAL COURBET, prononcée le 1er septembre dans l'église d'Abbeville. In-8°. . . . . 1 »

ÉMILE COLIN. — IMPRIMERIE DE LAGNY

F
vol. II

ORIGÈNE

COURS D'ÉLOQUENCE SACRÉE

FAIT A LA SORBONNE

PENDANT LES ANNÉES 1866 ET 1867

PAR MONSEIGNEUR FREPPEL

ÉVÊQUE D'ANGERS

—

TOME SECOND

TROISIÈME ÉDITION

PARIS

RETAUX-BRAY, LIBRAIRE-ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE, 82

—

1888

Droits de traduction et de reproduction réservés.

EX LIBRIS
ST. BASIL'S SCHOLASTICATE

APR 30 1953

ORIGÈNE

VINGTIÈME LEÇON

Conséquences de la chute et fruits de la rédemption. — Idées d'Origène sur la nature de l'homme. — Défense du libre arbitre contre les gnostiques fatalistes. — Part de l'activité humaine dans l'œuvre du salut. — Nécessité de la grâce. — Accusations de Jansénius contre Origène. — Le docteur alexandrin a-t-il su maintenir la gratuité absolue de la grâce et la priorité de l'action divine sur la coopération humaine? — Comment les semi-pélagiens ont pu chercher dans ses œuvres un point d'appui pour leur système. — Rapports entre certaines opinions d'Origène sur la grâce et sa théorie de la préexistence des âmes.

Messieurs,

La chute et la rédemption sont les deux grands faits qui dominent l'histoire de l'humanité. C'est par l'une et par l'autre que s'expliquent à la fois notre condition actuelle et nos destinées futures. Qu'étions-nous devenus par suite de la déchéance originelle, et dans quel état l'incarnation du Verbe nous a-t-elle placés ? telle est la double question qu'il faut résoudre, avant de pouvoir déterminer le sens, le caractère et le but de l'épreuve que nous subissons sur la terre. Nous avons vu avec quelle exactitude Origène expose cette partie de la doctrine chrétienne, lorsqu'il ne lui arrive pas d'y mêler des hypothèses empruntées à un autre ordre d'idées. Restait à étudier, dans l'âme humaine, les conséquences de la chute et les fruits de la Rédemption. Avec quelles ressources l'homme se présente-t-il au combat dont dépendra son avenir ? Notre libre arbitre a-t-il été

détruit par le péché originel, ou bien est-il sorti intact de cette défaite primitive ? S'il a subi quelque affaiblissement, dans quelle mesure la grâce divine vient-elle remédier à notre infirmité ? Et si Dieu agit sur l'homme par sa grâce, comment l'homme peut-il rester libre sous l'influence de cette action souveraine? Origène avait trop l'habitude de regarder les difficultés en face, pour passer à côté de celles-là, sans chercher à les résoudre. Le IIIe livre du *Periarchon* roule en majeure partie sur la doctrine de la grâce et du libre arbitre. Ici encore, le catéchiste alexandrin a été l'objet des accusations les plus graves ; et, depuis saint Jérôme jusqu'à Jansénius, bon nombre d'écrivains n'ont pas hésité à le ranger parmi les ancêtres du pélagianisme. Il nous importe, Messieurs, d'être fixés sur ce point, d'autant plus que la matière elle-même n'est pas l'une des moins intéressantes de la théologie.

Mais d'abord voyons quelle idée le philosophe chrétien se faisait de la nature humaine ; en d'autres termes, essayons de définir sa psychologie. A vrai dire, Origène ne me semble pas avoir jamais eu des notions bien arrêtées sur la constitution de l'homme. Comme il arrive d'ordinaire aux esprits plus vastes que réglés, il connaît tous les systèmes qu'on a imaginés là-dessus ; mais il flotte de l'un à l'autre, sans se prononcer définitivement pour aucun. Ainsi l'auteur du *Periarchon* rapporte et analyse trois opinions différentes sur la nature de l'homme. D'après la première, il y aurait en chacun de nous, outre le corps, deux âmes : l'une supérieure, céleste, raisonnable ; l'autre inférieure, terrestre, rationnelle. Celle-ci est le principe de la vie du corps et la source des désirs charnels ; celle-là constitue la substance de l'esprit ou le foyer de la vie intellectuelle et morale. Suivant une deuxième opinion, l'homme n'est composé que d'un corps et d'une âme qui vivifie le corps en même temps qu'elle est le siège de la pensée, du

sentiment et de la volonté. Enfin une troisième opinion, qui est celle de plusieurs philosophes grecs, n'admet également qu'une âme, mais divisée en deux parties, l'une raisonnable, et l'autre irrationnelle, qui elle-même se subdivise en partie irascible et en partie concupiscible (1). Origène fait observer avec raison que cette dernière théorie n'a pas de fondement dans l'Écriture sainte ; il aurait pu ajouter qu'elle détruit l'unité substantielle de l'âme, si l'on entend par les trois parties des divisions réelles, et non de simples facultés. Quant aux deux premiers systèmes, il laisse au lecteur le soin de décider lequel mérite la préférence (2). Et cependant, il incline, lui aussi, vers une sorte de trichotomie, en d'autres endroits où il parle de l'âme comme d'une substance intermédiaire entre la chair et l'esprit (3). Ces doutes ou ces variations montrent que le philosophe alexandrin n'était pas arrivé à se faire une idée bien précise des éléments constitutifs de l'homme. Pour nous, Messieurs, qui excluons du composé humain toute substance différente de l'âme et du corps, nous ne saurions voir qu'un abus de langage dans l'hypothèse de deux âmes différentes, ou dans la division d'une âme unique en trois parties. Ces trois parties se réduisent à trois propriétés ou à trois manières d'être d'une seule et même substance, appelée tour à tour âme et esprit, suivant qu'on l'envisage comme principe de la vie ou comme siège de la pensée. Pour expliquer la lutte des appétits inférieurs avec la raison, on n'a pas besoin de supposer dans l'homme deux âmes

(1) *Periarchon*, l. III, c. 4, nos 1-5.

(2) *Ibid.*, no 5 : qui autem legit, eligat ex his quæ magis amplectenda sit ratio.

(3) *Ibid.*, l. II, c. 8, no 4 : Unde videtur quasi medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promptum. — *In Joannem*, tom. XXXII, no 11 : μέσον τι εἶναι τὴν ψυχήν. — *In Ep. ad Rom.*, l. I, no 18 : Frequenter in scripturis invenimus, quod homo spiritus et corpus et anima esse dicatur.

qui se combattent ; il suffit de considérer qu'autre est l'attrait sensible et autre l'attrait spirituel. Lors même que la déchéance originelle n'aurait pas rompu l'équilibre entre l'âme et le corps, cette diversité de goûts et de tendances n'en subsisterait pas moins dans l'être humain, par cela seul que l'esprit et la matière n'ont pas les mêmes affinités. Ni la physiologie, ni la psychologie n'obligent d'introduire dans l'homme un troisième élément pour rendre compte soit de la vie organique, soit de la vie intellectuelle : tous les phénomènes de l'une, aussi bien que ceux de l'autre, trouvent leur raison suffisante dans l'union d'une seule âme avec un seul corps (1).

Si les idées d'Origène sur la nature de l'homme semblent quelque peu flottantes et indécises, il n'en est pas de même de sa doctrine concernant le libre arbitre. On peut dire qu'aucun écrivain des premiers siècles de l'Église ne s'est appliqué davantage à mettre en relief cette faculté qui distingue les créatures raisonnables. Le dogme de la liberté morale reste le pivot qui supporte tout le système théologique du catéchiste alexandrin. C'est en le défendant contre les sectes fatalistes de l'époque, qu'il a mérité le plus d'éloges ; et c'est en l'exagérant, qu'il a commis ses principales erreurs. Rien ne peut nous donner une meilleure idée de cet esprit sagace et pénétrant que la page où il construit l'échelle des êtres créés. Origène commence à les diviser en deux classes : dans la première il range ceux qui reçoivent le mouvement du dehors ; dans la seconde, ceux qui ont en eux-mêmes la cause ou le principe du mouvement. Le bois et la pierre, par exemple, ne se meuvent qu'autant qu'une cause extrinsèque les fait sortir de leur inertie naturelle : voilà pourquoi on les appelle des êtres inanimés (ἄψυχα). Au contraire, tous les êtres vivants

(1) Voyez *Tertullien*, leçon XXXIII, *la science de l'homme.*

(ἔμψυχα) tiennent de leur constitution même la faculté de se mouvoir. Mais cette force motrice admet différents degrés, suivant la gradation de la vie. Ainsi les plantes se meuvent d'elles-mêmes (ἐξ ἑαυτῶν), en ce sens qu'elles possèdent un germe de vie qui leur donne la vertu de croître et de se développer. Cette vertu intime n'est pourtant que très limitée ; car bien qu'elles ne tirent pas du dehors le mouvement qui leur est propre, les plantes ne peuvent pas se transporter par elles-mêmes d'un endroit dans un autre. La faculté locomotive est réservée aux animaux qui se meuvent par eux-mêmes (ἀφ'ἑαυτῶν), sous l'empire de l'instinct particulier à chacun, et d'après les images ou les sensations que produit en eux le monde extérieur. Mais cet instinct est une force aveugle qui pousse l'animal sans conscience du but ni choix des moyens. L'homme seul, en sa qualité d'animal raisonnable (λογικὸν ζῶον), connaît la fin où tendent ses actions, et se décide à la poursuivre par la voie qu'il lui plaît. Outre la vertu de se mouvoir d'eux-mêmes (ἐξ ἑαυτῶν), qu'ils partagent avec les plantes, et la faculté de se mouvoir par eux-mêmes (ἀφ 'ἑαυτῶν) qui leur est commune avec les animaux, les hommes possèdent de plus le pouvoir de se déterminer eux-mêmes d'après le jugement de leur raison (δί 'ἑαυτῶν). C'est dans cette puissance d'agir par réflexion, par choix, et non par contrainte ou par nécessité, que consiste le libre arbitre. Rationabilité et liberté, tel est le double apanage de la nature humaine. Maîtres de nos actes, nous le sommes également de notre destinée ; et nous méritons la louange ou le blâme, la récompense ou la peine, selon que notre volonté se tourne vers le bien ou que nous abusons de nos forces pour commettre le mal (1).

(1) *Periarchon*, l. III, c. 1, nos 2 et 3; *de Oratione*, VI. S. Thomas a exposé la théorie de la liberté à peu près dans les mêmes termes (*Sum. theol.*,) Ia IIae, qu. 1, art. 1).

J'ai dit, Messieurs, que la plupart des gnostiques niaient la réalité du libre arbitre. Conformément à leur division des hommes en pneumatiques, psychiques et hyliques, ils prétendaient que les uns et les autres obéissent à une impulsion fatale, ceux-ci vers la vertu, ceux-là vers le vice. Pour les réfuter, Origène invoque d'abord le témoignage du sens intime. La liberté morale est un fait de conscience que chacun peut constater en soi par l'observation psychologique. Quand nous posons un acte, nous sentons fort bien que nous sommes libres d'agir ou de ne pas agir, de prendre un parti de préférence au parti contraire. Quelles que soient les causes extérieures qui nous sollicitent à l'action, elles n'entraînent pas invinciblement notre volonté ; et la preuve, c'est que les uns cèdent, tandis que les autres résistent au même attrait sensible. Nos adversaires voudraient mettre cette différence sur le compte des tempéraments ; mais l'expérience détruit leur assertion. Car nous voyons tous les jours des hommes violents et de mœurs déréglées devenir, grâce à une forte discipline, des modèles de douceur et de chasteté. Par contre, il n'est pas rare d'en trouver qui se plongent dans le vice après une longue pratique de la vertu. Cette conversion du mal au bien et ce retour du bien vers le mal prouvent avec évidence que ni le tempérament ni les habitudes acquises n'exercent sur la volonté une influence irrésistible. D'ailleurs, la conduite du genre humain montre assez quelle est à cet égard la conviction universelle.

« Qui est-ce qui ne réprimande pas son serviteur, quand il le surprend dans quelque faute ? Y a-t-il un homme qui ne désapprouve un fils coupable de désobéissance envers ses parents ou qui ne blâme dans une femme adultère ce qu'il regarde comme une chose honteuse ! La vérité a une force telle qu'en dépit de toutes les cavillations elle nous arrache l'éloge ou le blâme, nous obligeant de confesser par

là que le bien et le mal sont également dans notre pouvoir (1). »

Pour achever sa démonstration, Origène parcourt les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament où Dieu impose des préceptes à l'homme, promet la récompense aux justes, et menace les pécheurs du châtiment. Or, tous ces textes, comme il le fait observer avec raison, supposent le libre arbitre. On ne donne pas de commandements à qui n'a pas le pouvoir de les accomplir. Un péché commis par nécessité n'est pas punissable; et il n'y a aucun mérite à faire le bien du moment qu'on y est invinciblement porté. Ou l'Écriture sainte n'a pas de sens, ou elle enseigne à chaque page que l'homme est le maître de ses actes, la cause de son salut ou de sa perdition (2).

Aux textes cités par le docteur alexandrin, les fatalistes en opposaient d'autres qui leur paraissaient exclure la liberté morale. Ces cinq ou six passages ont fourni de tout temps à la sophistique un thème fécond en arguties. Origène

(1) *De Oratione,* VI. *Periarchon*, l. III, c. 1, nos 4 et 5. On voit par là combien Jansénius se faisait illusion en voulant mettre son hérésie sous le patronage d'Origène (*Augustinus,* tom. III, l. VI, c. 12). Les premiers paragraphes du 3e livre *des Principes* ont précisément pour objet de montrer que l'essence de la liberté consiste dans le pouvoir de se déterminer par soi-même sans contrainte du dehors, ni *nécessité intérieure.* Voilà pourquoi le catéchiste alexandrin insiste tant sur la faculté que nous avons de résister aux délectations, quelque fortes qu'on les suppose (n° 4). C'est dans le même but qu'il rappelle si souvent « que le bien vivre est notre ouvrage, ἔργον ἡμέτερον τὸ βιῶσαι καλῶς (n° 6). » Ce n'est point par contrainte, dit-il ailleurs, que l'âme opère, ni par nécessité qu'elle embrasse un parti : autrement le vice disparaîtrait comme la vertu; ni *le choix* du bien ne mériterait une récompense, ni la chute dans le mal un châtiment. L'âme conserve en toute chose son libre arbitre afin qu'elle puisse se porter du côté où elle veut (*in Ep. ad Rom.*, I, 18). » Du reste, Jansénius s'est réfuté lui-même; car, dans un autre endroit (Aug., tom. I, l. VI, c. 13), il reproche à Origène d'avoir défini le libre arbitre la faculté de *choisir* entre le bien et le mal, et de se déterminer par soi-même, en dehors de toute cause nécessitante. Or, cette erreur que l'hérésiarque prétendait découvrir chez l'auteur du *Periarchon*, c'est tout simplement la doctrine catholique, et non pas du pélagianisme.

(2) *Periarchon*, l. III, c. 1, n° 6.

les dicute avec beaucoup de souplesse, bien qu'il mêle parfois à la vraie solution quelques idées peu exactes. S'il est dit « que Dieu avait endurci le cœur de Pharaon », et si l'apôtre ajoute : « Dieu fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut », c'est une manière de parler pour dire que Dieu laisse s'endurcir ceux qui abusent de ses grâces. Cet endurcissement reste leur fait et non l'œuvre de Dieu, dont ils repoussent les dons. De pareilles locutions sont très fréquentes. Ainsi l'on entend souvent un maître dire à son serviteur : C'est moi qui t'ai rendu méchant à force de patience et de bonté. Non pas que le maître soit la cause positive de la malice du serviteur ; c'est en abusant de la longanimité du maître que le serviteur devient mauvais. Certes les miracles opérés devant Pharaon prouvent assez que Dieu n'avait rien négligé pour toucher son cœur. Si donc le roi d'Égypte a persévéré néanmoins dans son incrédulité, la faute n'en est qu'à lui. Pour montrer que la même opération de la grâce produit dans les âmes des effets très divers, suivant les dispositions qu'elle y rencontre, Origène emploie deux comparaisons frappantes de justesse :

« Une est l'énergie fécondante de la pluie qui tombe ; et pourtant il est des terres négligées et incultes qui ne produisent que des épines, tandis qu'une terre cultivée portera des fruits. Si donc celui qui envoie la pluie disait : C'est moi qui ai fait surgir de la terre les fruits et les épines, un tel langage serait exact, quelque étrange qu'il paraisse ; car sans la pluie il n'y aurait eu ni épines ni fruits ; les uns comme les autres doivent leur éclosion à la pluie répandue avec mesure et dans le temps opportun. Voilà pourquoi une terre qui ne produit que des ronces et des épines, quoiqu'elle ait bu la pluie venue tant de fois sur elle, est réprouvée et bien près de la malédiction. Non pas que cette mauvaise terre soit privée du bienfait de la pluie ; mais elle n'enfante que des ronces et des épines faute d'être cultivée avec

soin. Ainsi en est-il des merveilles que Dieu opère : elles ressemblent à la pluie qui tombe partout ; ce sont les volontés qui diffèrent, comme la terre, ici cultivée, là laissée en friche, bien qu'elle soit de même nature en tous lieux. Choisissons une autre image. Si le soleil prenait la parole pour dire : je liquéfie et je dessèche tout ensemble, un tel langage semblerait contradictoire ; et pourtant rien n'est plus vrai : la même chaleur fait fondre la cire et sécher la boue. Ainsi la même opération divine a-t-elle fait éclater, par le ministère de Moïse, la résistance de Pharaon causée par sa malice (διά τὴν κακίαν αὐτοῦ), et la docilité de ceux d'entre les Égyptiens qui s'étaient joints aux Hébreux (1). »

L'endurcissement des pécheurs ne prouve donc rien contre la réalité du libre arbitre. S'il est vrai que Dieu leur inflige un châtiment mérité en les laissant vivre dans une impunité qui peut leur devenir funeste, il ne les prive pas des moyens nécessaires pour sortir de leur état (2). Origène n'explique pas avec moins de clarté ce texte d'Ézéchiel : « J'ôterai leur cœur de pierre, et je mettrai en place un cœur de chair, afin qu'ils marchent dans la voie de mes préceptes et qu'ils gardent mes commandements. » S'il en est ainsi, disaient les fatalistes, le libre arbitre n'a que faire dans un changement qui est l'œuvre exclusive de Dieu. Sans doute, répond le docteur alexandrin, Dieu promet aux pécheurs de leur enlever leur cœur de pierre, c'est-à-dire leur malice, mais à condition qu'ils le veuillent bien de leur côté et qu'ils se présentent au médecin pour obtenir leur guérison. Il en est à cet égard comme des aveugles auxquels le Sauveur rendait la vue. Guérir, c'est le fait de

(1) *Periarchon*, l. III, c. 1, nos 10 et 11.

(2) *Ibid.*, nos 12, 13, 14. Origène donne à entendre que les âmes restées endurcies pendant cette vie pourront s'amollir au rayon de la grâce après la mort. Cette singulière opinion, conséquence logique de sa théorie des épreuves successives, répand une fausse couleur sur tout le paragraphe.

Dieu ; prier afin d'être guéri, voilà notre œuvre (1). L'auteur du *Periarchon* n'est pas aussi heureux dans l'interprétation de ce texte de l'Évangile : « Pour ceux qui sont dehors, tout se fait en paraboles, afin que, voyant, ils voient et ne voient point, et qu'écoutant, ils écoutent et ne comprennent point, de peur qu'ils ne se convertissent et que leurs péchés ne leur soient remis (2). » Il fallait répondre qu'en punition de leur aveuglement volontaire, le Sauveur privait ses auditeurs incrédules des *lumières plus abondantes* qu'il leur aurait accordées s'ils s'étaient montrés dociles ; ce qui ne l'empêchait pas de leur laisser des *lumières suffisantes* dans l'enseignement parabolique. Au lieu de se contenter d'une réponse aussi simple que solide, Origène croit devoir affirmer que les hommes dont parle Jésus-Christ n'avaient pas encore achevé la pénitence méritée par des fautes précédentes, ou bien que Dieu différait à dessein la grâce de la conversion afin de la réserver pour une autre époque où ils

(1) *Periarchon*, n° 15.

(2) S. Marc, IV, 11 et 12. *Item* S. Luc, VIII, 10. Pour bien saisir le sens de ces paroles, il faut évidemment les rapprocher des textes parallèles de S. Matthieu et d'Isaïe. Car, ainsi que nous l'apprend S. Matthieu (XIII, 13-15), le Sauveur ne faisait qu'appliquer aux Juifs cette prophétie d'Isaïe : « Vous écouterez de vos oreilles et vous ne comprendrendrez point. *Car* le cœur de ce peuple s'est appesanti, et ses oreilles se sont endurcies, et ils ont fermé leurs yeux, *de peur que* leurs yeux ne voient, que leurs oreilles n'entendent, que leur cœur ne compreune, et que, se convertissant, ils ne soient guéris. » S. Marc, qui écourte la citation, lui donne par cela même une forme elliptique, sur laquelle on pourrait se méprendre si l'on n'avait égard à tout le texte d'Isaïe, cité par le Sauveur dans S. Matthieu. Ces mots de S. Marc : « Je leur parle en paraboles, afin que (ἵνα) voyant ils ne voient pas, » trouvent leur éclaircissement dans la phrase parallèle de S. Matthieu : « Je leur parle en paraboles, *parce que* (ὅτι) voyant ils ne voient pas ; » et dans le verset d'Isaïe : « Ils ont fermé leurs yeux, *de peur que* (μήποτε) leurs yeux ne voient. » De part et d'autre l'aveuglement volontaire des Juifs est présenté comme la *cause* pour laquelle le Seigneur ne leur accordait d'autre grâce que celle de l'enseignement parabolique, grâce suffisante à coup sûr, pour les éclairer, mais que leurs mauvaises dispositions empêchaient de devenir efficace.

seraient plus disposés à en profiter (1). Voilà des subtilités à tout le moins fort inutiles. Dieu ne doit à l'homme que les moyens nécessaires pour le salut ; en privant un pécheur obstiné des grâces particulières qu'il lui aurait données dans une autre hypothèse, il ne lui fait aucune injustice, pas plus qu'il ne blesse ses propre perfections.

C'est dans les épîtres de saint Paul que les adversaires du libre arbitre cherchaient le plus volontiers une arme contre la doctrine catholique. Ils citaient à ce propos les textes où l'apôtre relève l'action merveilleuse de la grâce : « Cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. — C'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire, selon sa bonne volonté. » Notre salut, concluaient les fatalistes, ne dépend donc pas de notre volonté, mais uniquement du bon plaisir de Dieu. Il est certain que si l'on voulait prendre ces textes isolément, sans avoir égard à d'autres passages qui les éclaircissent et les complètent, on pourrait être tenté d'y voir l'exclusion de la coopération humaine. Dans sa controverse avec les pélagiens, saint Augustin a fait une excellente remarque : « Lorsqu'il s'agit de la liberté humaine et de la grâce divine, le discernement devient très difficile. En voulant défendre le libre arbitre, on a l'air de nier la grâce de Dieu ; et quand on soutient la grâce de Dieu, il semble qu'on veuille détruire le libre arbitre (2). » Cette réflexion judicieuse, Origène l'avait déjà émise deux siècles auparavant, et dans de fort bons termes : « Tantôt, disait-il, l'apôtre paraît nous attribuer tout l'ouvrage de notre salut ; tantôt il semble le rapporter tout entier à Dieu. Quoi donc ! Faut-il admettre une contradiction dans ses paroles ? Nullement. Les unes sont le complément des autres, et toutes réunies forment un sens parfait. Ni notre volonté n'agit sans Dieu, ni Dieu ne nous

(1) *Periarchon*, l. III, c. 1, nos 16 et 17.
(2) *De gratiâ Christi et pecc. orig.*, l. I, c. 47.

force de faire le bien si nous n'y contribuons pour notre part. La liberté humaine et l'action divine concourent en même temps à faire de nous des vases d'honneur ou d'ignominie ; et jamais la volonté de Dieu toute seule ne nous formerait pour l'un ou pour l'autre de ces deux états si elle ne trouvait quelque matière à cette différence (ὕλην τίνὰ διασφορᾶς) dans le choix de notre propre volonté inclinant vers le bien ou vers le mal (1). » Il est impossible d'affirmer plus clairement que l'action divine n'exclut point la coopération humaine. Pour vous montrer avec quelle facilité Origène multiplie les comparaisons dans le but de mieux rendre sa pensée, il me suffira de vous lire cette belle page :

« Salomon nous dit dans le livre des Psaumes : Si le Seigneur n'édifie la maison, en vain travaillent ceux qui cherchent à la construire. Si le Seigneur ne garde la cité, inutiles sont les veilles de celui qui la garde. Veut-il nous dire par là que nous ne devons point bâtir ni veiller sur cette cité qui est notre âme? Pas le moins du monde. Ce qu'il entend nous rappeler, c'est que, sans Dieu, tout construction reste vaine et toute vigilance inutile. A Dieu, qui est le maître de toutes choses, revient la première part dans la construction de l'édifice comme dans la garde de la cité. Nous ne commettrions donc aucune erreur en disant : cet édifice est l'œuvre de Dieu et non le fait de celui qui l'a bâti ; cette ville a été préservée de ses ennemis par le Dieu tout-puissant et non par celui qui la garde. Parler de la sorte, ce n'est pas nier le concours des forces humaines, mais rendre grâces à Dieu en lui rapportant l'ouvrage qu'il lui a plu d'achever. De même la volonté humaine ne suffit pas pour atteindre la fin : l'athlète a beau courir dans la lice ; sans le secours de Dieu, il n'obtiendra pas la récompense. le fruit de la vocation céleste, dans le Christ Jésus. Voilà

(1) *Periarchon*, l. III, c. I, n° 22.

pourquoi il est dit à bon droit : cela ne dépend pas de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. C'est ainsi que nous pouvons répéter de l'agriculture ce qui est écrit : J'ai planté, Apollon a arrosé, mais Dieu a donné l'accroissement. Ni celui qui plante n'est quelque chose, ni celui qui arrose, mais celui qui donne la croissance, Dieu. Ce serait en effet une impiété de dire que l'abondance des fruits est l'œuvre de celui qui plante ou de celui qui arrose, et non l'œuvre de Dieu. Ainsi notre perfection, tout en ne s'achevant pas sans nous, ne se consomme-t-elle point par nous, car Dieu y a la plus grande part (το πολὺ ἐνεργεῖ). Pour rendre notre pensée plus clairement, prenons un exemple dans l'art de la navigation : et le souffle des vents, et la température de l'air, et la splendeur des astres, contribuent également au salut des passagers ; s'ensuit-il de là que l'art du pilote n'entre pour rien dans le succès de la navigation ? Certes, non. Sans doute le sentiment de la piété porte les pilotes eux-mêmes à ne point s'attribuer le salut de leur navire, pour le faire remonter jusqu'à Dieu ; mais cela ne veut pas dire qu'ils soient restés dans l'inaction : ils confessent par là que le secours de la Providence a été plus efficace que le travail de l'art. Ainsi, dans l'œuvre de notre salut, la part de Dieu est-elle de beaucoup (εἰς ὑπερβολὴν) supérieure à la nôtre. De là cette maxime : cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde ; car s'il fallait entendre ces paroles dans le sens où les prennent nos adversaires, les commandements deviendraient inutiles. C'est vainement que Paul aurait blâmé la chute de quelques-uns et approuvé la bonne conduite de plusieurs ; vainement qu'il aurait donné des lois aux Eglises, et que nous-mêmes nous nous efforcerions de vouloir le bien ou de courir pour atteindre le but (1)... »

(1) *Periarchon*, l. III, c. 1, n° 18.

Ce raisonnement est très juste ; car les préceptes cessent d'avoir un sens du moment que l'homme n'est plus libre de les accomplir ou de les transgresser. Origène n'a pas montré la même perspicacité en expliquant le texte de saint Paul : « Dieu opère en vous le vouloir et le faire, selon qu'il lui plaît. » A l'entendre, ces paroles ne signifieraient pas autre chose, sinon que Dieu nous a donné la faculté de vouloir (τό καθόλου θέλειν) de même que nous tenons de sa bonté le don de la vie ou la qualité d'homme (1). Saint Thomas critique avec raison cette interprétation qui favorise l'hérésie de Pélage (2). L'opération divine ne consiste pas seulement dans le don général de la volonté ; mais, de plus, la grâce agit sur nous de manière à produire les volitions elles-mêmes, c'est-à-dire les actes particuliers de la volonté, sans exclure toutefois notre coopération. Quoi qu'il en soit, vous voyez qu'on ne saurait accuser Origène d'avoir cherché à rétrécir le rôle du libre arbitre. Il ne cesse de répéter, en face des gnostiques fatalistes, que nous pouvons devenir par nos bonnes œuvres la cause de notre salut, qu'il dépend de nous d'être vertueux ou méchants, que la justice, la tempérance et la chasteté sont notre ouvrage, en tant

(1) *Periarchon.*, n° 19. C'est dans le même sens qu'il dit plus loin : A Deo autem datur, *non ut sustineamus*, alioquin nullum jam videretur esse certamen, sed *ut sustinere possimus* (ch. II, n° 3). Jansénius n'a pas eu tort d'attaquer ce passage dans son *Augustinus* (l. VI, T. I, c. 13). Car Dieu ne se borne pas à nous accorder, d'une manière générale, la possibilité de vouloir ; mais il opère en nous par sa grâce *le vouloir* lui-même, de telle sorte cependant que l'homme reste toujours libre de céder ou de résister à l'action divine.

(2) S. Thomas, *contra gentes*, l. III, c. 89.

(3) *Periarchon*, l. I, c. 5, n° 5 : In nobis est ut vel beati et sanctissimus., *Homil.*, *I in Ezechielem*, n° 3 : quare ægre fers niti, laborare, contendere, et per bona opera teipsum *causam* tuæ fieri salutis... Non vis *opus tuum* fieri justitiam, sapientiam, castitatem? *Hom* 35 *in Lucam* : Da operam ut habeas sapientiam, etc. — Ces formules ne sont pas nécessairement pélagiennes, quoi qu'en ait dit Huet dans ses *Origeniana*, l. II, c. 2, qu. 7, n° 13. Lorsque deux facteurs contribuent à produire un même résultat, on peut rapporter l'opération à l'un, sans exclure la part de

que nous nous efforçons d'acquérir ces vertus, etc. Cette défense de la liberté morale contre les sectes de Valentin et de Basilide est l'un des thèmes où brille davantage l'esprit philosophique du grand Alexandrin.

Mais, Messieurs, si Origène n'a rien négligé pour soutenir la réalité du libre arbitre, a-t-il su éviter l'excès contraire? En voulant démontrer que nous sommes nous-mêmes la cause de notre salut ou de notre perdition, a-t-il fait une part suffisante à l'action surnaturelle par laquelle Dieu éclaire notre entendement et fortifie notre volonté? Voilà ce qu'il s'agit d'examiner; car c'est sur ce point que ses adversaires l'ont attaqué le plus vivement. Et d'abord, quelle idée se formait-il de l'homme déchu? Croyait-il que nous avons conservé, après la chute, l'intégrité primitive de notre nature? Jansénius lui impute cette erreur, mais à tort. Sans doute, Origène n'admet pas, et avec raison, que le péché originel ait détruit en nous toute possibilité de connaître la vérité ou de pratiquer le bien. Il proclame, avec l'apôtre, l'existence d'une loi naturelle, écrite dans le cœur des nations, et qui leur défend l'homicide, l'adultère, le vol, le faux témoignage; qui leur commande d'honorer leurs parents, à côté d'autres préceptes semblables. Peut-être aussi est-il écrit dans le cœur des nations qu'il existe un seul Dieu créateur de toutes choses (1). Mais, ce sentiment ne l'empêche pas de reconnaître combien notre intelligence a été obscurcie par le péché. Il est si peu porté à vouloir exagérer les forces naturelles de la raison, qu'il ne craindra pas de dire dans son *Traité contre Celse :*

l'autre. Il est très vrai de dire à la fois que nous sommes la cause de notre salut, et que Dieu en est le principe; que la vertu est notre ouvrage, et un fruit de la grâce divine. Car Dieu ne nous sauve point sans notre coopération; et tous nos efforts resteraient stériles, si la grâce ne communiquait à nos actes une valeur surnaturelle.

(1) *In Ep. ad Rom.*, l. II, c. 8. *Item*, l. VI, c. 8: Ubi autem venit ratio, et lex naturalis locum in nobis processu ætatis invenit, docere nos cœpit quæ essent bona, et prohibere a malis.

« Nous affirmons que la nature humaine est impuissante à trouver Dieu sans mélange d'erreur (καθαρῶς), si elle n'est secourue par celui qu'elle cherche (1). » On pourrait même être tenté de voir une négation trop radicale dans cette maxime énoncée sans restriction : « Il n'y a pas de vérité en dehors de l'opération de celui qui a dit : Je suis la vérité (2). » Toujours est-il qu'en s'exprimant de la sorte, le chef du Didascalée ne dissimule nullement l'état d'ignorance auquel nous réduiraient les seules ressources de notre nature. Assurément, il enseigne que, parmi les païens, il a pu s'en trouver qui ont pratiqué certaines vertus morales, telles que la justice, la prudence, la chasteté, la modestie ; et il ajoute à bon droit que ces vertus ne sont pas restées complètement stériles, bien qu'elles ne fussent pas de nature à mériter par elles-mêmes la vie éternelle (3). Ici encore, il n'avance rien qui ne soit conforme à l'enseignement de l'Église. Mais, tout en affirmant que l'homme déchu est capable de faire quelque bien par les seules forces de sa volonté, il n'en confesse pas moins que notre libre arbitre a été considérablement affaibli par le péché originel. Pour expliquer ces paroles de l'apôtre : « Tous ont dévié, tous sont devenus inutiles », il dira dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains :*

« Dévier suppose qu'on a été auparavant dans la voie droite. D'où il suit que la nature raisonnable, cet ouvrage de Dieu, avait primitivement toute sa rectitude, ayant été placée dans la voie droite par le don du Créateur lui-même. Mais parce qu'elle a gauchi pour suivre le chemin

(1) *Contra Celsum*, l. VII, n° 42.

(2) *In Math.*, tome XII, n 40.

(3) *In Ep. ad Rom ;* l. II, n° 7. Iste licet alienus a vita videatur æterna, quia non credit Christo, et intrare non possit in regnum cœlorum, quia renatus non est ex aqua et spiritu, videtur tamen quod per hæc quæ dicuntur ab Apostolo, bonorum operum gloriam, et honorem et pacem perdere *penitus* non possit.

du péché, on peut dire avec raison qu'elle a décliné, comme on le voit par l'exemple du premier homme, Adam, qui, cédant aux suggestions mensongères du serpent, s'est détourné de la voie droite du paradis, pour marcher dans les sentiers tortueux de la vie mortelle. Donc, par une conséquence logique, tous ses descendants qui viennent en ce monde ont également dévié et sont devenus inutiles avec lui (1). »

Il s'en faut de beaucoup, comme le montrent ces paroles, qu'Origène ait confondu l'intégrité primitive de la nature humaine avec sa déchéance, suite de la faute d'Adam. S'il admet que l'homme est resté libre après la chute, il se hâte d'ajouter que notre libre arbitre, désormais incliné au mal, est loin d'avoir conservé la même force qu'auparavant. Dans l'endroit où il développe ce verset du Cantique des cantiques : « Les vignes en fleur ont donné leur parfum, » le mystique interprète en fait l'application au travail de l'activité humaine :

« A mon avis, ce n'est pas sans dessein qu'il est dit : Elles ont donné *leur parfum*, et non simplement *du parfum*. Dieu veut nous montrer par là que chaque âme est douée du libre arbitre et du pouvoir de faire tout ce qui est bon. Il est vrai que ce bien naturel, retranché par suite de la prévarication, avait dévié vers l'ignominie ou vers la lasciveté; mais dès qu'il est réparé par la grâce et rétabli par la doctrine du Verbe de Dieu, il rend sans nul doute le parfum que le Dieu créateur s'était plu à répandre en lui, et que la coulpe du péché avait enlevé (2). »

(1) *In Ep. ad Rom.*, III, 3.

(2) *In Cantic. cant.*, l. IV, ad vers. 10-13. Le contexte indique suffisamment que le mot *decerptum*, *retranché*, ne doit pas être pris dans le sens absolu. Si Origène avait cru que le libre arbitre est éteint par le péché, il n'aurait pu dire que ce don naturel est *réparé* par la grâce : on répare ce qui est endommagé, et non ce qui est complètement détruit. Nous pourrions ajouter que le mot *decerptum* s'applique surtout au pouvoir de faire « tout ce qui est bien », *quâ possit agere omne quod bonum*

Ainsi, dans la pensée de l'auteur, la nature humaine a besoin d'être *réparée par la grâce*, pour recouvrer les forces qu'elle possédait à l'origine. Voilà pourquoi le chef de l'École d'Alexandrie déclare à tant de reprises que la grâce divine est absolument nécessaire au salut. Il nous disait tout à l'heure « que la volonté humaine ne suffit pas pour atteindre la fin ; que l'athlète a beau courir dans la lice, sans le secours de Dieu, nul ne pourra obtenir la récompense, fruit de la vocation céleste dans le Christ Jésus (1). » Cette proposition, il la répète en vingt endroits de ses œuvres. Tantôt il dira : « Nous avons besoin de la force de Dieu ; car sans la puissance divine, nous ne sommes pas capables d'accomplir ce qui répugne à la chair (2). » Ou bien : « Sans Jésus-Christ, personne ne devient pur devant Dieu, lors même qu'il s'imaginerait avoir acquis la pureté par ses propres soins (3). » Tantôt il ne craindra pas d'affirmer « qu'aucun homme ne peut sortir victorieux de la lutte avec le démon, sans le secours divin (4). » Cette nécessité de la grâce, Origène l'étend à tout le cours de la vie, tant pour la persévérance des justes que pour la justification des

est. En effet, cette plénitude de puissance, l'homme déchu ne la possède plus; il ne saurait accomplir la loi morale dans toute son étendue sans un secours spécial de la grâce.

(1) *Periarchon*, l. III, c. 1, n° 18. Οὐκ αρχεῖ τὸ ἀνθρώπινον θέλειν πρὸς τὸ τυχεῖν τοῦ τέλους. Nous citons d'autant plus volontiers ces paroles que le texte grec en garantit la parfaite authenticité.

(2) *In Jeremiam*, Hom. III, n° 1 (texte grec).

(3) *In Joannem*, tom. XXXII, n° 6 (texte grec).

(4) *Periarchon*, l. III, c. 2, n° 5, nisi usus fuerit adjutorio divino. — Il s'agit ici de grâce *intérieure*, d'action directe et immédiate de Dieu sur l'âme humaine, comme on le voit assez par l'antithèse entre les suggestions du démon et les inspirations de la grâce : Possibile est autem nobis cum maligna virtus nos cœperit ad malum incitare, abjicere a nobis *pravas suggestiones*, et resistere suasionibus pessimis, et nihil prorsus culpabiliter gerere. Et rursum possibile est ut cum nos divina virtus ad meliora *provocaverit*, non sequamur, liberi arbitrii potestate in utraque nobis servata. — En repoussant avec tant de force la doctrine de la grâce *nécessitante*, Origène s'est attiré les colères de Jansénius, et ce n'est pas l'un de ses moindres mérites.

pécheurs. « Vous le voyez, s'écrie-t-il à la fin d'une de ses homélies, nous avons toujours besoin du secours de Dieu, d'abord, pour ne pas tomber, ensuite, pour nous relever si nous sommes tombés (1). » — « Le concours de notre volonté avec le souffle divin (θεία συμπνοία), indépendant de notre choix, n'est pas seulement nécessaire pour qu'un homme devienne bon et honnête, mais encore pour qu'il puisse persévérer dans la vertu (2). » Aussi le moraliste chrétien exhorte-t-il les fidèles à ne point placer leur confiance en eux-mêmes ; il cite à ce propos la chute de saint Pierre : « Cet exemple, écrit-il, doit nous apprendre à ne rien promettre qui dépasse nos forces humaines, comme si, de nous-mêmes (*ex nobis*), nous pouvions confesser le Christ ou accomplir les préceptes divins (3). » Il y aurait certainement une extrême injustice à ranger parmi les précurseurs du pélagianisme un écrivain qui, en insistant avec tant de force sur la nécessité de la grâce, a réfuté par avance l'erreur capitale de ce système.

Et cependant, Messsieurs, une critique impartiale permet-elle de dire que la doctrine d'Origène sur la grâce et le libre arbitre est irréprochable en tout point ? Quelque remarquable qu'elle soit d'ailleurs, cette doctrine ne porte-t-elle pas l'empreinte de certaines idées philosophiques dont nous avons signalé plus d'une fois la fatale influence ? Ces idées qui ont troublé par intervalle la vue du catéchiste alexandrin dans les questions concernant la création du monde, la chute et la rédemption, ces idées puisées à des sources différentes de la révélation ne sont-elles pas venues

(1) *In psalm.* XXXVI, Homil. 4, n° 2.

(2) *In psalm.* VI, ad vers. 6 (texte grec).

(3) *In Matth.* commentar. series, n° 88. On peut consulter encore pour la nécessité de la grâce, *in Numer.*, Hom. XX, 3 ; *in Jeremiam*, Hom. I, 16 ; *ibid.*, Hom. V, 6 ; *in libr. I Regum*, Hom. II : « Ces désirs intérieurs, qu'aucun autre médecin ne peut guérir, le Christ Jésus les guérit. »

se mêler, dans une certaine mesure, à sa théorie de la grâce, pour en compromettre l'orthodoxie ? Après tout ce que nous avons vu, un tel alliage n'aurait rien qui dût nous surprendre. Mais c'est à l'analyse des textes qu'il faut demander la solution du problème. Or cette analyse m'oblige à conclure que la doctrine d'Origène est vulnérable sur deux points : la gratuité absolue de la grâce, et la priorité de l'action divine par rapport à la coopération humaine. Rappelons-nous, en effet, le principe d'où part l'auteur du *Periarchon :* l'égalité originelle de toutes les créatures raisonnables, égalité détruite par l'usage que chacune d'elles a fait de son libre arbitre. Il nie que Dieu puisse accorder à une intelligence plus de dons qu'à une autre, si ce n'est parce que la première aurait acquis préalablement des mérites supérieurs. Nous avons dit comment il avait été conduit à cette exagération par sa polémique avec les sectes fatalistes de l'époque (1). Or, ce principe une fois admis, Dieu cesse d'être libre dans la distribution de ses grâces ; il ne peut plus les répartir suivant qu'il lui plaît, mais il est obligé de les mesurer exactement sur l'étendue de notre mérite personnel ; sinon, il manquerait à sa justice. Origène n'a pas désavoué cette conséquence qui découle de tout son système. « Qu'il s'agisse, dit-il, du siècle présent, ou des siècle passés, ou encore des siècles futurs, on ne doit jamais accorder que la divine Providence ne distribue pas ses dons selon la matière qu'elle trouve à cette dispensation dans les mérites acquis par le libre arbitre de chacun. Car Dieu est juste, et il n'y a pas d'injustice en lui (2). » Voilà qui est clair et formel. Or, Messieurs, une telle

(1) Voyez Leçon XVIIe.

(2) *In Ep. ad Rom.*, l. IX, n° 2. Nunquam enim concedendum est, ut sive in præsenti, sive in præteritis, sive etiam in futuris sæculis, non ita unumquemque dispenset divina Providentia, ut uniuscujusque meritum arbitrii libertate collectum materiam præbuerit dispensandi. Justus est enim Deus, et injustitia non est apud Deum. *Item*, l. IX, 3 ; l. VII, n°s 15,

maxime ne saurait se soutenir, comme saint Thomas l'a fait observer avec beaucoup de justesse (1). La liberté de Dieu n'est pas enchaînée par l'usage que nous faisons de notre libre arbitre ; et nos mérites ne sont pas la mesure nécessaire de ses largesses. Dieu reste toujours le maître de ses dons : il est libre d'en accorder à l'un plus qu'à l'autre, indépendamment de tout mérite préalable ; et nul n'a droit de l'accuser d'injustice, car il n'enlève rien à celui-ci, en donnant davantage à celui-là. Sans doute, par nos bonnes œuvres accomplies avec le secours de la grâce, nous pouvons mériter véritablement une augmentation de grâce : en d'autres termes, Dieu a égard, dans la distribution de ses dons ultérieurs, à l'usage que nous avons fait des dons précédents ; mais, je le répète, cette répartition inégale n'a pas son fondement unique dans la direction que nous imprimons à notre volonté. C'est en cela que consiste précisément l'erreur d'Origène : il fait dépendre de nous-mêmes, de notre activité bonne ou mauvaise, tout ce qu'il y a de différence entre les créatures raisonnables quant aux dons naturels ou surnaturels dont la bonté divine les gratifie. A force de vouloir relever le rôle du libre arbitre rabaissé par les gnostiques fatalistes, il porte atteinte à la gratuité essentielle de la grâce, et à la liberté de Dieu dans la distribution de ses bienfaits.

La théorie philosophique d'Origène devait l'amener aussi à se former des idées incomplètes ou défectueuses sur la priorité de l'action divine relativement à la coopération hu-

16 et 17. Malgré les licences que Rufin s'est permises dans sa version du *Commentaire sur l'Épitre aux Romains*, il est impossible d'attribuer à une pure infidélité du traducteur l'erreur que contiennent ces paroles. Car la même idée revient dans beaucoup d'autres endroits des œuvres d'Origène, notamment dans les morceaux grecs du *Periarchon*, conservés par S. Grégoire de Nazianze et par S. Basile (*Periarchon*, l. III, c. 1, nos 20, 21 et 22).

(1) *Contra gentes*, l. II, c. 41.

maine. D'après la doctrine chrétienne, clairement enseignée par saint Paul, la grâce de Dieu prévient la volonté de l'homme ; elle a l'initiative dans l'œuvre de notre salut. Quand nous prions dans le but d'obtenir la grâce, c'est déjà la grâce même qui nous porte à prier. Nous demandons, nous cherchons, nous frappons à la porte, comme dit l'Evangile ; mais ce premier effort est déjà un résultat de l'opération du Saint-Esprit qui fait que nous demandons, que nous cherchons et que nous frapppons à la porte. De même, Dieu n'attend pas la volonté de l'homme pour le justifier, mais c'est lui qui déjà, par l'inspiration prévenante de sa grâce, nous excite et nous pousse à vouloir être justifiés. Bref, la grâce est indispensable pour le commencement aussi bien que pour l'accroissement et le perfectionnement de la foi, pour le commencement non moins que pour l'achèvement des bonnes œuvres, et, en général, tant pour le commencement que pour la consommation de notre salut. Telle est la doctrine définie par l'Eglise contre les semi-pélagiens, depuis les conciles d'Ephèse et d'Orange jusqu'à celui de Trente. Il s'ensuit de là, comme un corollaire évident, que la première grâce actuelle est tout à fait indépendante de notre volonté, et que nous ne pouvons la mériter en aucune façon ; car il n'y a pas la moindre proportion entre un acte purement naturel et un don qui dépasse la nature. Mais dans la théorie d'Origène, ces notions ne pouvaient subsister sans subir à tout le moins quelque grave altération ; car si, comme il l'affirme tant de fois, toutes les créatures raisonnables ont été constituées primitivement dans un état d'égalité parfaite, si chaque situation qu'elles traversent est due à une cause précédente, et si enfin cette cause précédente n'est autre que le libre mouvement de leur volonté, on doit en conclure nécessairement que la grâce n'a fait que suivre leur activité première au lieu de la prévenir. Aussi ne suis-je pas étonné que les semi-pélagiens aient cherché

un point d'appui dans les œuvres d'Origène. Ce point d'appui, ils pouvaient le trouver dans les phrases où le catéchiste alexandrin semble réduire l'œuvre de la grâce à l'accroissement et au perfectionnement de nos mérites. Il me serait facile de multiplier les citations ; quelques-unes suffiront pour montrer combien un système préconçu avait troublé sur ce point la netteté de son coup d'œil. « Par elle-même, dira-t-il, la volonté humaine est impuissante à *consommer* le bien, car elle a besoin d'un secours divin pour arriver à la perfection (1) » Ce secours nous est nécessaire, non seulement pour achever le bien, mais encore pour le commencer. L'action prévenante de la grâce disparaît également dans les endroits où Origène a l'air de ne vouloir attribuer à l'opération divine que les progrès ou la perfection de la vertu (2). A l'entendre, la grâce ne ferait que confirmer la foi en nous, tandis que la foi initiale serait exclusivement notre propre ouvrage (3) : « Quant à la foi qui espère et qui croit, qui se confie sans nulle hésitation, elle est dans notre pouvoir ; mais la raison de la foi elle-même, et la science, et la *parfaite intelligence* des choses que nous croyons, ce

(1) *Periarchon*, l. III, c. 2, n° 2. La phrase est d'autant plus significative que l'auteur ajoute : « Ita etiam in contrariis *initia* quædam et velut quædam semina peccatorum ab his rebus quæ in usu naturaliter habentur accipimus. » C'est donc de nous-mêmes que partirait l'initiative du bien, absolument comme la semence du mal déposée au fond de notre nature.

(2) *In Ep. ad Rom.*, l. VII, n° 15. Ipse quidem quantum est in homine sollicitudinis et laboris expendit ; Dei autem est, ut, obstaculis omnibus amotis, opus perveniat ad *effectum*. Cum ergo per hoc doceatur quod homo quidem laborem impendat et sollicitudinem, Deus autem *successum* operi tribuat et *effectum*.

(3) *Ibid.*, l. IV, n° 5 : Fides ipsa qua credere videmur Deo, dono in nobis gratiæ confirmatur. *In Matth.* comm. series, LXIX : Ut puto, fidem habenti quæ est ex nobis, dabitur gratia fidei quæ est per spiritum fidei, et *abundabit;* et quidquid habuerit quis ex naturali creatione, cum exercuerit illud, accipit id ipsum *et ex gratia Dei, ut abundet et firmior sit in eo ipso quod habet.* — D'après ces paroles, la grâce ne ferait que fortifier et développer une foi déjà acquise par les seuls efforts de l'activité humaine.

sont là des dons de Dieu (1). » Il faut avouer que cette antithèse n'est rien moins qu'heureuse ; car le commencement de la foi est un don de Dieu aussi bien que l'intelligence des vérités révélées. L'auteur du *Periarchon* reproduit la même idée sous une autre forme lorsqu'il s'exprime en ces termes : « L'Esprit-Saint n'opère que dans ceux qui s'améliorent déjà et qui suivent les voies de Jésus-Christ (2). » Huet s'élève avec raison contre ces paroles, car s'améliorer c'est déjà un fruit de l'opération du Saint-Esprit (3). Quand on envisage l'ensemble du système, il est difficile d'admettre qu'Origène ait toujours assigné à l'action divine la priorité sur le mouvement de la volonté humaine.

Assurément on peut trouver des textes où le savant théologien est loin de soutenir l'erreur que professeront plus tard les semi-pélagiens ; et il est du devoir de la critique d'en tenir compte, pour ne pas porter un jugement trop absolu. Ainsi, par exemple, la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi ressort assez bien de ce passage que j'emprunte au *Livre sur Job :* « Quand des hommes justes, ayant reçu la grâce de l'enseignement, nous instruisent, c'est toujours le Seigneur qui nous instruit par eux ; et même le seul fait de comprendre et d'ouvrir notre cœur à la communication des saintes doctrines est déjà un fruit de la grâce (4) » Au tome XX sur l'*Évangile de saint Jean,* Origène s'exprime encore avec plus d'énergie, en disant que « personne ne peut ni écouter ni entendre les paroles de Jésus-Christ, à moins que le Verbe de Dieu ne lui ouvre les oreilles comme au sourd-muet de l'Évangile (5). » Voilà bien, si je ne me trompe, l'inspiration préalable de la grâce qui va au-

(1) *In Ep. ad Rom.*, l. IX, n° 3.
(2) *Periarchon,* l. I, c. 3, n° 5.
(3) *Origeniana,* l. II, c. 2, qu. 7, n° 14.
(4) *Selecta in Job,* c. XXII.
(5) *In Joannem*, tome XX, n° 18.

devant de la volonté humaine pour la disposer à la foi. Cette nécessité de la grâce prévenante, l'auteur l'admet également pour la prière dans le Traité où il explique l'Oraison dominicale : « Notre intelligence ne peut prier, à moins que l'Esprit de Dieu ne prie *avant* elle, tandis qu'elle l'écoute avec docilité. De même elle ne peut ni chanter ni louer le Père dans le Christ, avec harmonie et en un parfait accord, si l'Esprit qui scrute toutes choses, et jusqu'aux profondeurs de Dieu, ne loue et ne célèbre *auparavant* Celui dont il a scruté les profondeurs et qu'il a embrassé selon son pouvoir (1). » Certes, rien ne ressemble moins à l'opinion des semi-pélagiens, qui n'attribuaient à la grâce que l'accroissement et non le commencement de la foi ou des vertus surnaturelles. Eh bien ! Messieurs, que conclure de ces variations, ou si vous aimez mieux, de ce mélange d'idées contradictoires ? La conséquence qui en résulte est celle-là même que nous avons tirée de la théodicée et de la cosmologie d'Origène, de ses vues sur la chute et la rédemption. Quand le chef de l'École d'Alexandrie se soustrait à l'influence d'une théorie qui a pour base l'hypothèse de la préexistence des âmes, il expose la doctrine chrétienne d'une façon irréprochable. Mais du moment que le réprésentant de la tradition catholique cède le pas au platonicien pour se livrer à des spéculations périlleuses, son regard se trouble et il s'opère dans son intelligence un mélange singulier de vérités et d'erreurs. Admirable de précision et de clarté lorsqu'il s'agit de proclamer la réalité du libre arbitre, la nécessité de la grâce, la distinction entre l'état de nature intègre et l'état de nature déchue, son enseignement prend des teintes semi-pélagiennes aussitôt qu'on y voit reparaître quelque vestige de cette maxime favorite, que toute diversité entre les créatures raisonnables provient d'un usage

(1) *De oratione*, II.

précédent de leur libre arbitre. Malgré tous ses efforts pour fondre ensemble ces éléments hétérogènes, l'auteur n'est point parvenu à mettre une unité complète dans son système théologique : empruntées à des sources différentes, ses idées se heurtent sur plus d'un point, sans qu'on puisse les accorder. Cette lutte entre le théologien qui défend les dogmes révélés et le philosophe qui les compromet par des conjectures téméraires, nous allons la retrouver plus forte que partout ailleurs quand nous examinerons la théorie origéniste des épreuves successives.

VINGT ET UNIÈME LEÇON

Fins dernières de l'homme. — Résurrection des corps. — Difficultés qu'éprouve Origène à faire rentrer ce dogme dans son système théologique. — Appréciation des griefs qu'ont formulés contre lui S. Jérôme et S. Épiphane et d'autres écrivains de l'antiquité chrétienne. — Origène a-t-il admis que l'organisme humain sera rétabli dans toute son intégrité au jour de la résurrection? — En quoi il fait consister le rapport d'identité entre le corps ressuscité et la chair détruite par la mort. — Dans quelle mesure les hypothèses d'Origène sur ces divers points intéressent la foi catholique.

Messieurs,

La vie présente est un temps d'épreuve pendant lequel nous préparons chacun nos destinées futures. Cette épreuve s'accomplit dans des conditions propres à nous assurer la victoire, si nous voulons employer les moyens que Dieu met à notre disposition. Car le libre arbitre, quoique affaibli par le péché originel, n'en conserve pas moins le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, de se déterminer pour l'un ou pour l'autre ; et si des forces contraires, soit intérieures, soit extérieures, nous sollicitent à transgresser la loi divine, nous trouvons un contre-poids à tout le moins suffisant dans l'influence de la grâce qui prévient, accompagne et suit notre volonté (1). Nécessaire pour remédier à la faiblesse de notre nature déchue, la grâce est encore indispensable pour nous faire parvenir à la fin surnaturelle que Dieu assigne au genre humain. « Car, dit Origène, il a plu

(1) *Periarchon*, l. III, c. 1. 2, 4.

à Dieu d'élever l'homme au-dessus de la nature humaine, et de le rendre participant d'une nature meilleure et plus divine (1). » Or, il n'est pas en notre pouvoir d'arriver par nous-mêmes à une fin qui dépasse notre nature. Voilà pourquoi la grâce doit être à la racine de toute notre activité morale, qu'elle seule peut exciter et parfaire, de façon à lui communiquer une valeur surnaturelle. Ici, Messieurs, pour suivre l'ordre logique des matières, nous devrions peut-être exposer la doctrine d'Origène sur la justification et sur les sacrements. Mais il n'a guère touché à cette partie de la science théologique dans le *Periarchon*. C'est à d'autres traités, et, en particulier, à ses homélies, que nous demanderons plus tard son véritable sentiment sur ces divers points. La question des fins dernières de l'homme l'a préoccupé davantage dans le fameux livre que nous étudions en ce moment ; et, par le fait, elle se rattache directement à la théorie du libre arbitre et de la grâce. N'y aura-t-il pour l'homme qu'une seule épreuve, celle de la vie présente ? Ou bien subira-t-il plusieurs épreuves successives, dont chacune sera déterminée par celle qui la précède ? Et, dans le dernier cas, quel sera le terme final de ces évolutions multiples ? En quoi consisteront la béatitude des élus et le malheur des réprouvés ? Tels sont les problèmes que le catéchiste alexandrin a essayé de résoudre, et que nous allons discuter après lui.

Si quelque chose peut servir d'excuse aux spéculations d'Origène, c'est le peu d'assurance qu'il met à se prononcer sur des matières aussi obscures que difficiles. Cette remarque, nous l'avons déjà faite plus d'une fois ; mais il ne me paraît pas inutile de la reproduire, avant d'aborder la partie la plus controversée de son système. Loin de lui la pensée de vouloir proposer aucune solution définitive, en

(1) *Contre Celse*, l. V, n° 23 : ὑπερ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναβιβαζων τὸν ἄνθρωπον, καὶ ποιῶν αὐτὸν μεταβάλλειν ἐπὶ φύσίν κρείττονα καὶ θειοτέραν.

dehors des dogmes clairement enseignés par l'Église. Il cherche, il tâtonne, il hésite ; il laisse au lecteur le soin de choisir l'opinion la plus probable (1). Après avoir épuisé les conjectures, il ajoutera : « Quant à savoir plus sûrement de quelle manière les choses se passent, c'est le secret de Dieu, et de ceux qui auront pu être jugés dignes de devenir ses amis par le Christ et par l'Esprit-Saint (2). » Il émet à cet égard une réflexion très juste : « Nous ne connaissons bien, dit-il, que le milieu des choses, tandis que le principe et la fin nous échappent le plus souvent. C'est dans ce milieu et sur ce milieu que s'exerce principalement notre faculté de connaître, également impuissante à déchirer le voile qui lui dérobe la vue du passé et le rideau derrière lequel se cache l'avenir. Notre horizon se borne des deux côtés, par devant comme par derrière nous, soit que le regard de l'homme se porte vers le commencement du monde, soit qu'il essaie de plonger dans les siècles qui en suivront la fin (3). » Assurément, il ne faudrait pas étendre le sens de cette proposition au delà des limites où son auteur a voulu la renfermer. Malgré l'obscurité qui enveloppe le principe et le terme de toutes choses, la révélation divine nous fournit des données suffisantes sur notre origine et sur nos fins dernières ; et si elle ne cherche pas à satisfaire notre curiosité par des détails superflus, elle nous apprend tout ce que nous avons besoin de savoir pour connaître notre voie et pour y marcher avec la conscience de nos destinées futures.

Et d'abord il est un dogme que l'Écriture sainte et la tra-

(1) *Periarchon*, l. II, c. 3, n° 7 : Triplex ergo *suspicio* nobis de fine suggeritur, e quibus quæ vera et melior sit, lector inquirat.

(2) *Ibid.*, l. I, c. 6, n° 4 : Certius tamen qualiter se habitura sit res scit solus Deus, et si qui ejus per Christum et Spiritum Sanctum amici sunt.

(3) *In Isaïam*, Hom. IV : Quæ videmus *media* sunt; quæ ante mundum fuerint, ignoramus; quæ post mundum secutura sint, ad certum non apprehendimus..... Homo ea tantum potest capere quæ *media* sunt.

dition enseignent expressément, celui de la résurrection des corps. Nous avons vu, Messieurs, avec quel soin les premiers écrivains du christianisme, tels que saint Justin, Athénagore et Tertullien, défendaient cette croyance fondamentale contre les hérétiques et les païens. En proclamant que tous les hommes, les méchants comme les bons, rejoindront leurs corps à la fin des temps, l'Eglise ne se bornait pas à faire ressortir un côté de nos destinées éternelles ; elle rétablissait en outre la vraie notion de l'homme, et son rôle particulier dans l'ensemble des choses. Car l'homme ne se résume pas dans l'âme, comme le pensaient les platoniciens : esprit fait chair, intelligence incarnée, il occupe une place intermédiaire entre les créatures angéliques et les créatures purement matérielles ; l'âme et le corps forment en lui une unité vivante, qui, dissoute par la mort, devra se recomposer un jour pour subsister à jamais d'après le plan du Créateur. Origène ne pouvait manquer de tourner son attention vers un dogme auquel ses devanciers avaient attaché à bon droit une si haute importance. Après avoir écrit sur la résurrection deux livres, dont il ne nous reste plus que de courts fragments, il reprit la même thèse en maint endroit de ses œuvres, notamment dans le *Periarchon*. Mais ses explications n'ont pu désarmer la critique ; et il n'est guère de point sur lequel saint Jérôme, Théophile d'Alexandrie, saint Épiphane et Justinien l'aient attaqué avec plus d'acharnement. Méthodius, évêque de Tyr, avait même composé, contre les deux *livres de la Résurrection*, un traité spécial, dont saint Épiphane et Photius nous ont conservé quelques morceaux. Voyons dans quelle mesure ces griefs sont fondés.

Certes, Messieurs, si Origène avait voulu être conséquent avec sa théorie de la préexistence des âmes, et la suivre jusqu'où elle devait l'entraîner logiquement, il lui eût été difficile de maintenir la résurrection des corps. Non pas

que son système philosophique l'obligeât de refuser pour toujours aux âmes des bienheureux toute espèce de vêtements corporels. Au contraire, l'auteur du *Periarchon* nous disait que Dieu seul est incorporel, dans le sens absolu du mot (1). Il aurait donc pu, sans la moindre inconséquence, attribuer aux âmes sorties de ce monde une enveloppe subtile, aérienne, pareille à celle qu'il leur prêtait dans une vie antécédente. Mais leur rendre à la fin des temps ce corps même qu'elles possèdent pendant la vie présente, voilà ce que la logique ne semblait pas devoir lui permettre. Car si ce corps, comme il l'affirme d'après Platon, n'est que le résultat d'une chute, une prison où l'âme expie les fautes commises ailleurs que sur la terre, il est tout naturel de conclure que, ces fautes une fois expiées, la prison doive tomber en ruine pour toujours, sans que l'âme y rentre jamais ; car, bien loin d'avoir le caractère d'une récompense, un tel retour équivaudrait pour elle à un nouveau châtiment. Aussi Platon avait-il eu soin d'enseigner, dans le Phédon, « que les âmes suffisamment purifiées vivront sans corps pour toute la suite des temps (2). » Il se serait combattu lui-même, en renfermant de nouveau dans ce qu'il appelait une prison de chair, d'autres âmes que celles des méchants. Si donc, je le répète, Origène avait soutenu jusqu'au bout l'hypothèse platonicienne de la chute des âmes dans les corps, la résurrection, envisagée comme complément de la béatitude, n'aurait guère pu trouver de place dans sa synthèse théologique.

Il ne faudrait donc pas s'étonner que ses vues sur la résurrection de la chair se fussent ressenties quelque peu de l'influence d'une idée préconçue. Ses illustres adversaires, que je viens de nommer, pouvaient se croire autorisés à voir, sinon la négation formelle, du moins un affaiblisse-

(1) Voyez Leçon XVII.

(2) Phédon, LXII, ἄνευ σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον.

ment de ce dogme dans des passages tels que ceux-ci : « Si, comme l'exige la suite du raisonnement, toutes choses ont vécu sans corps, il y aura un temps où toute la nature corporelle sera consumée et rentrera dans le néant comme elle en avait été tirée (1). — Que si, d'après la raison et l'autorité des Écritures, cet être corruptible revêtira l'incorruptibilité, et cet être mortel l'immortalité, la mort sera absorbée dans la victoire, et la corruption dans l'incorruptibilité et alors peut-être toute la nature corporelle sera supprimée, comme étant la seule où la mort puisse opérer (2). — Si

(1) Traduction de S. Jérôme, *Ep. ad Avitum*, n° 5. Le paragraphe se termine ainsi : « Et il y aura un temps où l'usage de la nature corporelle deviendra de nouveau nécessaire. » Fort bien, mais après que la nature présente aura été réduite à néant. Il ne s'agit donc pas là d'une résurrection du corps actuel. L'auteur du *Periarchon* veut dire tout simplement qu'une nouvelle chute de beaucoup d'âmes dans des corps nécessitera la création d'un nouveau monde matériel, comme nous le montrerons plus loin en exposant sa théorie des épreuves successives. Rufin a traduit différemment le dernier membre de phrase; mais, du reste, sa version exprime, aussi bien que celle de S. Jérôme, l'annihilation finale de la substance corporelle : « Si quelqu'un peut vivre sans corps, toutes choses peuvent être sans corps; car nous avons montré plus haut que toutes choses tendent à une même fin. Si donc toutes choses peuvent se passer de corps, il n'y aura plus de substance corporelle, puisqu'il ne sera plus nécessaire d'en faire usage (*Periarchon*, l. II. c. 3, n° 2). »

(2) Trad. de S. Jérôme, *ibid.*, n° 5. Version de Rufin : Si verum est quod corruptibile hoc induet incorruptionem et mortale hoc induet immortalitatem, et quod absorbeatur mors in finem, non aliud *quam materialem naturam exterminandam* declarat, in qua operari mors aliquid poterat... sed quoniam non ad subitum *omne indumentum corporeum* effugere poterunt, prius in subtilioribus ac purioribus immorari corporibus æstimandi sunt, ut ita *demum paulatim cessante naturâ materiali*, absorbeatur mors... (*Periarchon*, l. II, c. 3, n° 3.) — Il s'agit donc, dans Rufin comme dans S. Jérôme, d'une cessation définitive de toute nature corporelle. Seulement, tandis que S. Jérôme fait parler Origène, Rufin place ces mots dans la bouche de « ceux qui pensent que les créatures raisonnables pourront un jour vivre sans corps. » Mais supposons même que Rufin n'ait pas commis en cet endroit une des nombreuses infidélités dont il s'est rendu coupable de son propre aveu, il n'en resterait pas moins vrai qu'Origène avance, sans la désapprouver, l'hypothèse d'une destruction finale de toute nature corporelle. Bien plus, l'auteur du *Periarchon* laisse au lecteur le soin de décider si cette opinion n'est pas préférable à toute autre (l. II, c. 3, n° 7).

ces choses ne sont pas contraires à la foi peut-être vivrons-nous un jour sans corps. S'il faut entendre que l'homme parfaitement soumis au Christ sera désormais sans corps, et si tous devront être soumis au Christ, il s'ensuit que nous aussi nous serons sans corps, quand cette soumission parfaite aura été accomplie en nous. Dans ce cas, tous devront déposer leurs corps, et alors la nature entière des choses corporelles se dissoudra dans le néant (1). » Remarquez bien, Messieurs, qu'il ne s'agit pas de l'intervalle compris entre la mort de chaque homme et la fin des temps. Nul doute que, d'ici là, les âmes ne restent séparées de leurs corps. Origène veut parler de l'état des hommes après la consommation des siècles, alors que Dieu sera tout en toutes choses, pour me servir de ses expressions, *cum Deus fuerit omnia in omnibus* (2). C'est avec l'avènement de ce règne parfait du Christ que devra coïncider l'annihilation soudaine ou progressive de toute nature corporelle. Or un pareil langage, rapproché du dogme chrétien de la résurrection, est à tout le moins fort étrange. Assurément, ce qui en atténue la portée, c'est la forme hypothétique et dubitative qu'emploie l'auteur du *Periarchon* ; mais lorsqu'il est question d'une vérité clairement enseignée par l'Eglise, ces hésitations ne peuvent pas se justifier. Il est vrai qu'Origène abandonne à ses lecteurs le soin de décider si l'hypothèse d'une annihilation future de notre substanc

(1) Trad. de S. Jérôme, *ibid.*, n° 5. La version de Rufin présente absolument le même sens : Si ergo hæc habere sequentiam videntur, reliquum est ut status noster aliquando incorporeus futurus esse credatur... et ita videtur ut tunc usus corporum cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et ante non erat (*Periarchon*, l. II, c. 3, n° 3). — Sans doute, ici encore, il est question d'un deuxième monde matériel qui pourra surgir après l'annihilation du premier; mais c'est une noúvelle chute des créatures raisonnables qui lui donnera naissance : *Si secunda necessitas postularit, ob lapsum rationabilium creaturarum rursus existet.* Cette hypothèse, qui rentre dans le système des épreuves successives, n'a rien de commun avec le dogme de la résurrection des corps.

(2) *Periarchon* l. II, c. 3, n° 7.

corporelle est préférable ou non au sentiment contraire (1); mais déjà cette manière de procéder trahit à elle seule une irrésolution regrettable. Du moment que l'Ecriture sainte appelle Jésus-Christ le premier-né d'entre les morts, et qu'elle nous présente sa résurrection comme une image et une garantie de la nôtre, il n'est pas permis de supposer que notre corps, réuni derechef à notre âme, puisse jamais rentrer dans le néant. Quoique toutes les questions relatives à la vie future n'eussent pas été pleinement élucidées à l'époque d'Origène, la résurrection de la chair, formulée dans le symbole des Apôtres et défendue par tous les organes de la tradition, ne laissait aucune ouverture à un spiritualisme exagéré qui ne tendait à rien moins qu'à détruire la vraie notion de l'homme et à ruiner l'économie du salut.

On conçoit donc très bien que certaines tendances du catéchiste alexandrin, pour ne rien dire de plus, aient excité à ce propos les justes réclamations de quelques Pères du IVe siècle. Car, Messieurs, j'ai à peine besoin de vous le faire observer, si sa doctrine avait été correcte en tous points, il serait difficile de s'expliquer qu'elle fût devenue l'objet d'une critique tellement amère. Et voilà ce qui doit nous mettre

(1) *Periarchon*, l. II, c. III, n° 7. Triplex ergo suspicio a nobis de fine suggeritur, *e quibus quæ vera et melior sit*, lector inquirat. Aut enim sine corpore vivemus, cum subjecti Christo subjiciemur Deo, et Deus fuerit omnia in omnibus, etc. — Dans l'*Épitre à Avitus*, n° 7, S. Jérôme cite encore trois textes du *Periarchon* (l. III, c. 6, n° 1), où Origène semble dire également que le terme final des choses sera marqué par la suppression complète de notre nature corporelle : *Ut autem incorporeum finem omnium rerum* esse credamus, illa nos oratio Salvatoris provocat... E duobus alterum suscipere cogimur, ut aut desperemus similitudinem Dei, si *eadem semper corpora habituri*, aut si beatitudo nobis ejusdem cum Deo vitæ promittitur, eadem qua vivit Deus nobis conditione vivendum est. — De ce que notre vie sera semblable à celle de Dieu dans l'éternité, l'auteur conclut que nous devrons être sans corps comme Dieu lui-même. Sur les trois textes cités par S. Jérôme, Rufin en a omis deux : ce qui n'est guère étonnant, puisqu'il ne s'en cache pas dans sa *Préface*. Voyez Leçon XIVe.

d'autant plus en garde contre tout parti pris d'éloge ou de blâme. Sans doute rien n'est plus aisé que de tirer des conclusions extrêmes, suivant qu'on se propose d'exalter un écrivain ou de le rabaisser ; il suffit pour cela de s'en tenir à un petit nombre de textes choisis avec quelque habileté et de négliger le reste. Quant à nous qui ne cherchons aucunement à faire l'apologie d'Origène, pas plus qu'à dresser contre lui un acte d'accusation, nous discutons ses œuvres avec toute l'admiration que nous professons pour un si grand homme, mais sans vouloir amoindrir ses torts ni l'absoudre quand même. A ce compte-là seulement une étude peut être sérieuse. Quoi donc! Devrons-nous affirmer qu'Origène n'admettait pas la résurrection de la chair ? Non, Messieurs ; quoi qu'en aient dit ses adversaires, ce jugement est trop exclusif pour qu'il nous soit possible d'y souscrire. Ils ont eu raison de lui reprocher certains passages où l'influence des idées platoniciennes sur la matière prête à son langage un tour équivoque. Mais à côté de ces textes, ils auraient dû en citer d'autres, plus précis et plus nombreux, où l'influence de l'hellénisme disparaît, et où l'interprète de la tradition catholique reprend le pas sur le philosophe ébloui par les fausses lueurs d'une théorie chimérique. Un défenseur d'Origène, le martyr saint Pamphile, ne se trompait point, lorsqu'il voyait dans ce texte du *Commentaire sur le XVe psaume* une preuve certaine de la croyance de l'auteur à la résurrection des corps :

« S'offense qui voudra de mes paroles ; pour moi, je l'affirme avec une entière confiance : de même que le Christ est le premier-né d'entre les morts, ainsi a-t-il le premier élevé la chair jusqu'au ciel... Ceci soit dit à propos du verset : « Ma chair reposera dans l'espérance. » Dans quelle espérance ? De la résurrection d'entre les morts ? Assurément ; mais ce serait peu de chose sans l'assomption au

ciel : voilà ce qui fait reposer la chair dans l'espérance (1). »

Le dogme de la résurrection n'est pas formulé en termes moins explicites dans l'ouvrage même d'où les adversaires d'Origène ont tiré leurs principales objections, je veux parler du *Periarchon*. Si Rufin n'a pas complètement défiguré le texte, on ne peut qu'attacher une grande valeur à des déclarations comme celles-ci :

« Si les corps ressuscitent, c'est sans doute pour nous servir de vêtements ; et s'il est nécessaire que nous soyons dans des corps, comme cela est certainement nécessaire, nous ne devons pas être dans d'autres corps que dans les nôtres... Il ne faut pas douter que, devenue telle par la volonté de Dieu, la nature de notre corps ne puisse, dans les desseins du Créateur, être amenée jusqu'à cette qualité d'un corps très subtil, très pur, très éclatant, suivant les exigences d'un nouvel état de choses et les mérites de notre nature raisonnable... Les ignorants et les infidèles pensent que notre chair périt après la mort, de telle façon qu'il ne reste plus absolument rien de sa substance. Pour nous, qui croyons à sa résurrection, nous savons que la mort ne fait que la transformer ; quant à sa substance, il est certain qu'elle demeure et qu'elle subira un nouveau changement, alors que la volonté de son Créateur l'aura rendue à la vie dans un temps déterminé. Chair terrestre venue de la terre, puis dissoute par la mort, redevenue cendre et terre, suivant cet oracle : Tu es terre et tu retourneras à la terre, notre corps ressuscitera de la terre pour parvenir à la gloire d'un corps spirituel, selon le mérite de l'âme qui habite en lui... Autre n'est pas le corps dont nous usons présentement dans l'ignominie, dans la corruption et dans la faiblesse, et autre celui dont nous nous servirons dans l'incorruptibilité, dans la force et dans la gloire. C'est le

(1) Apologie d'Origène, par S. Pamphile, c. VII.

même corps qui, après avoir rejeté les infirmités de cette vie, sera spiritualisé par un changement glorieux : grâce à une telle purification, ce qui n'était qu'un vase d'indignité deviendra un vase d'honneur et un lieu de béatitude... Car la foi de l'Église n'admet pas, comme certains philosophes grecs, outre ce corps composé des quatre éléments, quelque cinquième corps différent du nôtre en tout et pour tout. L'Écriture sainte n'a rien qui puisse favoriser un soupçon de ce genre, et l'ordre naturel des choses n'appuie pas davantage une pareille assertion. Bien plus, le saint apôtre déclare expressément que les morts ne recevront pas de nouveaux corps à la résurrection : ceux-là même qu'ils possédaient pendant la vie leur seront rendus, après avoir passé d'un état infime à une condition meilleure (1). »

On ne saurait mieux exprimer la doctrine catholique, et la preuve serait péremptoire si des exemples trop fréquents, joints à un aveu formel, n'autorisaient à mettre en suspicion la fidélité du traducteur. Pour ma part, j'attribue plus d'importance à un fragment du premier livre d'Origène *sur la résurrection.* Saint Pamphile nous l'a conservé dans son apologie du catéchiste alexandrin, et bien que la version de cet ouvrage soit également due à la plume de Rufin, elle est sans contredit moins libre que celle du *Periarchon* (2).

(1) *Periarchon*, l. II, c. 10, n° 1 ; l. III, c. 6, n°s 4, 5 et 6. Huet craint fort que la main de Rufin n'ait passé sur quelques-uns de ces textes pour les altérer. Ce qu'il y a de certain, c'est que S. Pamphile ne les cite pas dans son apologie d'Origène, bien qu'il en allègue d'autres qui sont loin d'avoir la même force.

(2) Il faut, en effet, rendre cette justice à Rufin : jamais il ne dissimule son procédé à l'égard des livres qu'il traduit. Nous avons vu ce qu'il dit dans sa préface du *Periarchon*. Avant de donner sa version du commentaire d'Origène *sur l'Épître aux Romains*, il avertit « qu'il a resserré le texte au moyen d'abréviations. » En tête des *Homélies sur le livre des Nombres*, le prêtre d'Aquilée avoue qu'il y a fait rentrer des éléments empruntés à un autre ouvrage d'Origène : *Ex diversis in unum ordinem collecta digessimus*. Rien de pareil dans l'avertissement qui précède l'*Apologie* de Pamphile : le traducteur ne se propose pas de

L'argument que l'auteur y développe en faveur de la résurrection des corps est celui-là même qui avait inspiré de si belles pages à Tertullien :

« Quoi ! ce corps qui a porté la marque des blessures reçues pour le Christ, qui a souffert conjointement avec l'âme les cruels tourments de la persécution, et enduré la prison, les chaînes, les coups; ce corps torturé par le feu, meurtri par le fer, déchiré par les morsures des bêtes, attaché au gibet de la croix ; ce corps éprouvé par tant de supplices serait frustré de la récompense que méritent de si rudes combats ! Une pareille opinion n'est-elle pas absurde ? Peut-on soutenir sans déraison que l'âme seule sera couronnée, elle qui n'a pas combattu toute seule, mais à qui le corps a rendu de si grands services au prix de tant d'efforts ? Et ce corps n'aurait aucune part à la récompense qui attend le vainqueur ! Tandis que l'âme reçoit la couronne, cette chair serait rejetée comme indigne, elle qui a résisté, pour l'amour du Christ, à tous les mauvais penchants de la nature, qui a gardé la virginité à force de combattre, lutte où sa part est à tout le moins égale, sinon supérieure à celle de l'âme ! Non, ce serait accuser Dieu d'injustice ou d'impuissance. »

Mais, Messieurs, ce qui achève de démontrer qu'Origène n'a pas nié la résurrection des corps, malgré certaines apparences contraires, c'est le sentiment qu'il exprime sur ce point dans des ouvrages dont le texte grec est arrivé jusqu'à nous. Ainsi, l'auteur du *Traité contre Celse* réfute les sophismes que son adversaire opposait à ce dogme ; il reconnaît « que la résurrection de la chair est prêchée dans les Églises (1). » Le *Commentaire sur saint Matthieu* ren-

donner son opinion sur Origène, *non meam de eo sententiam*, mais celle du saint martyr. Voilà pourquoi nous accordons plus de confiance à la version de l'*Apologie* qu'à celle du *Periarchon*.

(1) *Contre Celse*, l. II, LXXII; l. V, XV-XVIII : τὴν κεκηρυγμένην τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις. *Item*, XXII : « Que nul ne nous soup-

ferme une proposition toute pareille. Origène y parle de la résurrection des morts comme « d'une vérité crue dans l'Eglise (1). » Et cependant il résulte de ces livres mêmes que le chef du Didascalée, tout en admettant avec l'Eglise universelle la résurrection future, ne laissait pas d'avoir là-dessus une opinion particulière, qui n'était pas celle du grand nombre, de ceux qu'il appelle quelque part « les plus simples d'entre les fidèles (2). » A l'entendre, les hommes intelligents conçoivent ce dogme d'une autre manière que le commun des esprits (3). Quelle est cette conception? Voilà ce qu'il faut rechercher avec soin pour saisir le fond de sa pensée. Nous allons nous trouver ici devant une série d'explications qui ne sont pas toutes également heureuses, mais qui montrent combien ce grand esprit s'efforçait d'approfondir les dogmes de la religion chrétienne.

Avant d'infliger à l'auteur du *Periarchon* le blâme trop absolu que renferme sa lettre à Avitus, saint Jérôme, mieux inspiré dans l'un de ses précédents ouvrages, avait compris différemment l'opinion du célèbre écrivain. Origène, dit le saint docteur, veut suivre une voie mitoyenne entre notre doctrine et celle des hérétiques. L'une et l'autre lui paraissent excessives : celle de Valentin et de Marcion, parce

conne d'être du nombre de ceux qui, tout en se disant chrétiens, n'en rejettent pas moins le *dogme* de la résurrection enseigné dans les Ecritures... Nous gardons la doctrine de l'Eglise et du Christ, en conservant aux promesses divines toutes les grandeurs. »

(1) *In Matth.*, tom. XVII, n° 29 : τὴν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεπιστευμένην ἀναστασιν νεκρῶν. A la vérité, Origène ajoute que, même dans l'hypothèse où le corps ne ressusciterait pas, la survivance de l'âme donnerait toujours un fondement à nos espérances Mais cette opinion n'implique nullement une négation du dogme, ainsi que l'auteur lui-même a soin de le faire remarquer : « Nous ne disons pas cela comme si nous n'ajoutions aucune foi à ce qui est écrit dans Isaïe : Toute chair verra le salut de Dieu, etc. »

(2) *In Psalm. I*, οἱ ἁπλούστεροι τῶν πεπιστευκότων.

(3) *Contre Celse*, l. V, n° 18 : ἀπὸ δὲ τῶν συνετωτέρων τρανότερον νενοημένην.

qu'elle supprime entièrement toute résurrection de la chair ; la nôtre, parce que nous attribuons au corps ressuscité la même substance, les mêmes membres et les mêmes organes qu'à la chair mortelle. Voilà pourquoi il nous traite de gens simples, d'amateurs de la chair (*simplices et philosarcas)*, qui ne savent pas comprendre les choses de l'esprit. Pour lui, le corps des bienheureux se réduit à une substance éthérée, qui n'aura plus rien de commun avec l'organisation actuelle (1). Ces paroles de saint Jérôme expriment très bien le véritable sentiment d'Origène, tel qu'il résulte des fragments de ses deux livres *sur la Résurrection* et de son *Commentaire sur le 1er psaume*. C'est là-dessus que le chef de l'École d'Alexandrie s'est mis en désaccord avec l'opinion générale. Jusque-là les défenseurs du dogme de la résurrection avaient bien enseigné, d'après saint Paul, que le corps des bienheureux acquerra de nouvelles propriétés, qu'il sera constitué dans un état de splendeur et d'impassibilité auquel les conditions de la vie présente n'ont rien de comparable ; mais ils avaient eu soin de lui conserver tout ce qui tient à l'intégrité de sa nature. L'exemple du Sauveur ressuscité suffisait à lui seul pour écarter toute fausse spéculation. Quelques qualités merveilleuses que le corps de Jésus-Christ possédât depuis sa résurrection, il n'avait perdu aucun de ses membres ; il était demeuré substantiellement le même après sa sortie du tombeau. Puis donc que la résurrection du Fils de Dieu reste le fondement et le modèle de la nôtre, il est logique de conclure que notre corps redeviendra semblable au sien, c'est-à-dire qu'il reprendra son organisation antérieure, bien qu'adaptée à une situation toute nouvelle. Suivant la parole du Christ, nous serons comme les anges dans le ciel, mais sans cesser d'être hommes et en gardant la forme et les élé-

(1) S. Jérôme, *ad Pammachium contra Joannem Hierosolymit!.*, nº VIII.

LIBRARY

ments constitutifs de notre nature. L'apôtre appelle le corps des élus un corps spirituel ; mais ce sera toujours un corps, qui, tout en se rapprochant des qualités de l'esprit, n'en conservera pas moins certaines propriétés de la matière. Voilà ce qu'Origène n'a jamais su comprendre dans l'ardeur qui l'entraînait vers un spiritualisme exagéré. « A quoi bon des dents, disait-il, là où il n'y a plus d'aliments à broyer? Pourquoi une différence dans les sexes, s'il n'y a plus de mariages (1) ? » Comme si l'utile constituait l'essence du beau, et que l'instrument dût nécessairement disparaître quand l'œuvre est achevée, au lieu d'être associé à la gloire de l'ouvrier pour témoigner à jamais des mérites acquis (2). En argumentant de la sorte, Origène s'embarrassait dans des difficultés inextricables. Lorsqu'on alléguait le célèbre passage d'Ézéchiel, où tous les interprètes ont vu une prophétie de la résurrection des hommes avec tous leurs membres, il répondait qu'il ne s'agit là que de la délivrance du peuple d'Israël (3) : exégèse très étroite et qui contraste beaucoup avec la méthode habituelle du catéchiste alexandrin. A la preuve tirée du corps de Jésus-Christ ressuscité, il opposait la naissance miraculeuse de l'Homme-Dieu (4) Faible réponse, car, bien que formé dans le sein d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit, le corps du Sauveur n'en était pas moins, comme il restera toujours, entièrement semblable au nôtre. Saint Épiphane a donc eu raison d'insister sur cet argument pour démontrer, contrairement à l'opinion d'Origène, que l'organisme humain sera rétabli dans toute son intégrité au jour de la résurrection (5).

(1) Fragment cité par S. Jérôme dans l'écrit adressé à Pammachius. — Origène, *Comm. in ps. I.* ad versum 5 (texte grec).

(2) Voyez *les Apologistes chrétiens au* III*e siècle*, leçon IXe, sur le *Traité de la résurrection*, d'Athénagore.

(3) *Comm. in ps. I,* ad versum 5.

(4) Fragment cité par S. Jérôme.

(5) S. Épiphane, *Hæres.*, CXIV, 63 et ss.

Passons maintenant à un autre point non moins important que le premier. Dans quelle mesure Origène a-t-il admis l'identité du corps ressuscité, avec la chair détruite par la mort? Cette question n'est pas difficile à résoudre, car il l'a traitée avec beaucoup d'étendue, et dans des ouvrages dont le texte grec est parvenu jusqu'à nous. Le mot résurrection (ἀνάστασις) ne saurait avoir d'autre sens que celui d'une réédification du corps même que nous possédons sur la terre. Origène en convient dans le fragment cité par saint Jérôme : « Il n'est pas permis de dire que l'âme a péché dans un corps et sera tourmentée dans un autre ; Dieu manquerait à sa justice, s'il ne couronnait les corps mêmes qui ont versé leur sang pour le Christ (1). » En d'autres termes, le corps ressuscité sera identique au corps mortel. Mais en quoi consiste précisément cette identité? Serait-elle détruite, si le corps de chaque homme ne recouvrait à la résurrection les mêmes molécules qui servaient à le former pendant la vie présente? Ici, Messieurs, nous quittons le terrain du dogme, pour entrer dans le domaine des opinions libres. L'Eglise a bien défini que tous les hommes ressusciteront avec leurs propres corps, ceux qu'ils portent maintenant, suivant l'expression du du IVe concile de Latran, *cum suis propriis corporibus quæ nunc gestant;* mais, ni au IIIe siècle ni depuis, l'Église n'a déterminé ce qui constitue l'identité spécifique et individuelle des corps. L'esprit philosophique d'Origène ne lui avait pas permis de méconnaître certaines difficultés qu'on peut soulever au

(1) S. Jérôme, *ad Pammachium* n° 8 : Neque enim fas est ut in aliis corporibus animæ peccaverint, in aliis torqueantur; nec justi judicis alia corpora pro Christo sanguinem fundere, et alia coronari. — S. Jérôme a raison de s'écrier après avoir cité les paroles qui précèdent : *Quis hæc audiens resurrectionem carnis eum negare putet?* C'est qu'en effet Origène n'a pas nié le dogme de la résurrection; il n'a fait que le compromettre par des conjectures et des explications plus ou moins heureuses.

nom de la physique et de la physiologie. Il est incontestable que notre organisme se renouvelle peu à peu, de telle sorte qu'au bout d'un espace de temps déterminé il ne renferme plus une seule des molécules qui le composaient auparavant : ce qui ne l'empêche pas de conserver son identité spécifique au milieu d'un flux perpétuel. D'autre part, il n'est pas moins certain que les éléments du corps humain, après la mort, entrent dans des combinaisons multiples, retournent au fonds commun, où de nouveaux êtres viendront à leur tour les puiser. L'auteur du *Commentaire sur le premier psaume* a très bien décrit le changement continuel qui s'opère dans nos organes pendant la vie, et le sort qui les attend au terme de notre existence terrestre :

« La nature corporelle se modifie sans cesse, et de même que les aliments se changent en notre corps et transforment ce qui leur ressemble, ainsi nos corps sont-ils transformés en passant dans les oiseaux carnivores et dans les bêtes féroces pour devenir des parties de leurs corps. Ceux-ci sont absorbés à leur tour par d'autres animaux ou par les hommes, dont ils contribuent à former la substance corporelle ; et ainsi, par ces vicissitudes fréquentes, il arrive infailliblement que le même corps a fait partie de plusieurs hommes. A qui donc reviendra-t-il lors de la résurrection ?... Tout corps dont la nature est de recevoir du dehors et de s'assimiler une nourriture, soit végétale, soit animale, pour rejeter ce qui est superflu, tout corps de cette espèce subit à chaque instant une modification dans sa substance matérielle. C'est pourquoi l'on n'a pas tort d'appeler le corps un fleuve ; car si l'on veut y regarder de près, la matière première de notre corps ne reste pas deux jours la même (1). »

La conclusion d'Origène est celle-ci : Puisque le corps

(1) *Comm. in ps. I,* ad versum 5. Origène reproduit la même idée dans

humain conserve son identité spécifique malgré le renouvellement complet qui s'opère dans ses éléments constitutifs au bout d'un certain temps, le dogme de la résurrection n'oblige pas d'admettre que l'homme recouvrera un jour la même matière, les mêmes molécules organiques qui composaient son corps pendant la vie terrestre (τὸ κατὰ τὴν πρώτην ὑποκείμενον). Car enfin, pourquoi le corps ressuscité devrait-il être plus identique au corps détruit par la mort, que ce corps n'était resté identique à lui-même à travers les différentes phases de sa vie mortelle ? Cette conclusion heurtait trop le sentiment général pour ne pas rencontrer une vive opposition. On admettait, comme c'est encore l'opinion commune des théologiens, que chaque corps sera reconstitué à l'aide des mêmes éléments matériels qui auront fait partie de sa substance, soit à l'heure de la mort, soit dans un moment quelconque de la vie (1). Aux objections signalées par Origène, et qui se résument dans la difficulté de retrouver et de répartir ces éléments dispersés par la mort, on répondait, et avec raison, « que tout est possible à Dieu (2). » La résurrection de la chair est, en

le fragment cité par S. Jérôme, où il s'exprime ainsi, d'après la physique de son temps : « Il y a quatre éléments connus des philosophes comme des médecins, éléments dont se composent toutes choses, y compris le corps humain : la terre, l'eau, l'air et le feu. La terre se retrouve dans les chairs, l'air dans l'haleine, l'eau dans l'humeur, le feu dans la chaleur. Lors donc que l'âme dépose, à la voix de Dieu, ce corpuscule caduc et froid, tout retourne peu à peu à la substance matrice : les chairs retombent sur la terre, l'haleine se mêle à l'atmosphère, l'humeur rentre dans les abîmes, et le calorique s'élève vers l'éther. Si vous jetez dans la mer un setier de lait ou de vin, ni le vin ni le lait ne périssent, mais vous ne pourrez plus séparer ce qui est mêlé. Ainsi la substance de la chair et du sang ne périt point quant à ses éléments primitifs, mais elle ne pourra plus reformer l'ancienne organisation, ni redevenir entièrement la même qu'auparavant. C'est dire assez qu'il n'y aura plus ni chairs solides, ni sang liquide, ni nerfs épais, ni veines entrelacées, ni ossements durs. »

(1) S. Thomas, *Sum. theol. III part.* qu. LXXIX, *de identitate resurgentium;* qu. LXXX, *de integritate corporum resurgentium.*

(2) *Comm. in ps.* I; *contre Celse,* l, V, n° 23.

effet, un acte de la toute-puissance divine semblable à celui de la création, et bien moins étonnant, si l'on veut y prendre garde. Tertullien nous le disait admirablement : « Qui a fait une chose, peut la refaire ; il y a plus de puissance à produire qu'à réparer, à donner l'être qu'à le rendre (1). » Je ne vois pas en vérité pourquoi Origène s'est tant élevé contre cette réponse ; il va jusqu'à la qualifier de « subterfuge absurde » (2). Un pareil mot eût été mieux placé dans la bouche d'un gnostique. Sans doute, il ne faut pas abuser de la toute-puissance de Dieu, pour lui prêter des opérations qui répugneraient à sa nature, ou pour se dispenser soi-même de toute recherche ultérieure. Mais en quoi l'identité matérielle des corps ressuscités répugnerait-elle aux perfections divines ? Il n'est pas plus difficile au Créateur de restituer à chaque corps ses propres éléments organiques, que de le recomposer à l'aide d'éléments étrangers. Quoi qu'il en soit, l'imagination féconde d'Origène lui a suggéré une autre solution : comme vous allez le voir, cette solution consiste à remplacer l'identité de matière par l'identité de forme :

« Bien que la matière première de nos corps ne reste pas deux jours la même, Pierre ou Paul, par exemple, n'en conservent pas moins leur identité, non seulement quant à l'âme dont la substance n'est sujette à aucune fluctuation, et ne reçoit rien du dehors, mais relativement au corps dont la *forme caractéristique* (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον) se maintient à travers le flux perpétuel auquel sa nature est soumise. C'est en réalisant un type toujours le même, que le corps de Pierre ou de Paul manifeste ses propriétés distinctives : ce qui fait que nous gardons depuis l'enfance certaines cicatrices, ou d'autres marques particulières, comme par exemple les lentilles. Si donc il est une *forme spécifique*,

(1) Voyez *Tertullien*, leçon XXXVI.
(2) *Contre Celse*, l. V. n° 23 : ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν.

propre à Pierre ou à Paul, cette forme corporelle, changée en mieux, enveloppera de nouveau l'âme à la résurrection; mais il n'en sera plus tout à fait ainsi de la substance disposée sous cette forme dans la première vie. De même que la forme demeure jusqu'à la fin, bien que les traits distinctifs paraissent éprouver plus d'une modification, ainsi faut-il penser que le corps futur aura la forme du corps actuel, malgré le merveilleux changement qui se sera opéré. Ne vous offensez donc pas, si l'on dit qu'alors la matière première ne sera plus la même, puisque la raison démontre à quiconque sait réfléchir, que, maintenant déjà, cette matière ne reste pas identique à elle-même pendant l'espace de deux jours (1). »

C'est donc dans la permanence ou dans la reproduction d'une même forme qu'Origène fait consister le rapport d'identité entre le corps ressuscité et la chair détruite par la mort. Sous ce mot *forme* il ne comprend pas seulement la configuration d'un corps, mais tout ce qui le caractérise, ce qui le distingue du corps d'un autre homme, en un mot l'ensemble de ses qualités particulières (ποιότης.) Assurément, l'on ne saurait nier que le corps de chaque homme n'affecte une forme qui lui est propre, et qui survit à toutes les fluctuations de la matière. Sans ce caractère individuel ou ces différences spécifiques, il cesserait d'être lui-même, pour se confondre avec toute substance corporelle. Nous devons savoir gré à Origène d'avoir insisté sur un point qui est d'une haute importance. Mais cette ressemblance dans la forme suffit-elle pour constituer une identité complète ? Ne faut-il pas quelque chose de plus pour être en droit d'affirmer que nous ressusciterons avec notre *propre corps* ? Le philosophe chrétien ne s'est pas mépris sur les défauts de sa première solution; aussi en ajoute-t-il une deuxième

(1) *Comm. in ps.* 1.

pour serrer de plus près la difficulté. Car toute cette analyse nous révèle un esprit qui ne se contente pas d'étudier les questions à la surface, mais qui les creuse avec autant de patience que de hardiesse. Saint Paul avait employé la comparaison du grain de blé pour faciliter aux Corinthiens l'intelligence du dogme de la résurrection. De même que le grain de blé, jeté en terre, se dissout, meurt, puis germe de nouveau, reverdit et ressuscite sous la forme de l'épi, ainsi le corps de l'homme est-il semé dans le sein de la terre, où il reste à l'état de mort, jusqu'à ce qu'il en ressorte un jour, glorieux et incorruptible (1). Origène s'empare de cette image si fraîche et si exacte, pour en tirer tout une loi psychologique. A l'entendre, le corps humain conserve, même après la mort, un germe de vie qui deviendra le principe de la résurrection. Voici en quels termes il expose son sentiment :

« Il y a, dit-il, dans chaque semence un principe inséré par le Dieu Créateur, et qui contient toute la matière future sous une moelle primitive. Certes, on ne voit pas encore dans la semence tout l'arbre avec sa grandeur à venir, avec son tronc, ses branches, ses feuilles, ses fleurs ; et cependant tout cela est déjà renfermé dans la *raison séminale* que les Grecs appellent σπερματισμόν. Voyez le grain de froment : il contient à l'intérieur une moelle, une petite veine, qui, une fois dissoute, attire à elle les matières voisines, et s'épanouit en tige, en feuilles et en épi. Autre chose est ce qui meurt, autre chose ce qui ressuscite. Car ni les racines, ni les feuilles, ni la pointe, ni la barbe de l'épi, ni la paille n'ont été dissoutes dans le grain de blé. Ainsi reste-il au fond du corps humain certains principes primitifs de résurrection, comme une moelle intime qui est nourrie dans le sein de la terre, devenue de la sorte une pépinière des

(1) *Ire aux Cor.* XV, 35 et ss.

morts. Lors donc que le jour du jugement sera venu, que la terre tremblera au son de la dernière trompette et à la voix de l'archange, sur l'heure même ces semences se mettront en mouvement pour faire germer les morts... C'est pourquoi nous ne disons pas que le corps tombé en dissolution reprendra sa nature primitive, pas plus que le grain de blé, une fois corrompu, ne redévient grain de blé ; mais par le même motif qu'il surgit un épi du grain de blé, on doit supposer dans le corps une *raison séminale* qui ne se corrompt jamais, et qui fait que le corps ressuscitera incorruptible (1). »

Ainsi, d'après Origène, le corps humain, tombé en dissolution, n'en conserverait pas moins à travers toutes ses mutations une moelle primitive, une *raison séminale,* un germe de vie incorruptible (μη φθειρομένον), qui deviendrait le principe de sa résurrection future. Dès lors il n'y a plus une simple identité de forme entre le corps ressuscité et le corps mortel ; et l'audacieux penseur échappe à l'objection que nous faisions tout à l'heure. C'est le fond même de sa substance corporelle que chaque individu recouvre à la résurrection, bien que ce fond se résume dans un germe primitif et radical. A coup sûr, l'hypothèse est fort ingénieuse ; mais répond-elle à la réalité des choses? N'est-ce pas abuser de la comparaison de saint Paul, que d'en assimiler les deux termes avec une rigueur si absolue? Peut-on

(1) Fragment cité par S. Jérôme dans l'*écrit adressé à Pammachius.* — *Contre Celse,* l. VII, nº 23 : « Nous apprenons par là qu'il y a une *raison séminale* (λόγος σπέρματος) dans ce que l'Écriture appelle le tabernacle de l'âme. » Origène développe la même idée au IIe livre du *Periarchon,* c. 10, nº 3 : « Nos corps tombent sur la terre comme un grain de blé; mais bien que morts, corrompus et dispersés, ils n'en conservent pas moins leur *raison substantielle.* Lors donc que la parole de Dieu se fera entendre, ce même principe, qui reste toujours intact dans la substance du corps, le redressera de dessous terre, pour le rétablir et le réparer, comme la vertu intrinsèque du grain de froment survit à sa corruption et à sa mort pour lui refaire un corps dans la tige surmontée de l'épi. » Item, *Comm. in ps. I,* ad vers. 5.

admettre qu'il reste dans le corps détruit par la mort une semence de vie, première et radicale, qui ne se corrompt jamais, et qui lui permettra de se relever un jour? Je ne crois pas, Messieurs, que cette opinion repose sur un fondement sérieux. Assurément il serait téméraire de vouloir trancher une question où il règne plus d'une inconnue. Nous ignorons en quoi consiste à proprement parler la substance des corps, ou, si vous aimez mieux, l'essence de la matière. La physique peut déterminer avec certitude les lois qui régissent les corps; la chimie les décompose en divers éléments; mais quelle en est la substance ou la matière première? La-dessus la métaphysique reste muette, et les sciences naturelles sont sans voix. Voilà pourquoi nous sommes en droit d'opposer une fin de non-recevoir à toutes les objections qui partent de ces deux camps contre la possibilité de la résurrection. Mais, cette remarque faite, il nous serait difficile d'attribuer une grande valeur à l'hypothèse d'Origène. Comme l'âme est la forme substantielle du corps, en ce sens que le corps naît à la vie par son union avec l'âme, nous ne saurions admettre qu'il conserve un principe de vie quelconque après s'être séparé d'elle. Ses éléments se dissolvent, et se prêtent indifféremment à d'autres combinaisons chimiques, sans rien garder de ce qui constituait auparavant leur force de cohésion ou leur lien d'unité. A cette question : « La poussière de l'homme a-t-elle quelque inclination naturelle pour l'âme qu'elle doit rejoindre un jour? » saint Thomas répond négativement; or son langage est celui de l'expérience et du sens commun (1). C'est dans l'âme, restée la même après la mort, qu'il faut placer une inclination à reprendre le corps dont elle était revêtue. Car, ayant été créée, non pour exister séparément, mais pour vivre dans une chair, l'âme conserve, avec la propriété de l'animer à nouveau, une ten-

(1) *Summ. theol., part. III supplem.*, qu. LXXVIII, art. 3.

dance habituelle, une propension nécessaire à rejoindre un corps ; et, il est permis de l'ajouter, sa substance corporelle plutôt que toute autre. C'est à cause de cette relation antérieure, et en vertu de cette harmonie interrompue, mais non détruite par la mort, que chaque âme devra recouvrer son propre organisme, celui-là même qui autrefois avait formé avec elle une unité vivante. Il faut s'arrêter là, si l'on ne veut pas se perdre dans des suppositions arbitraires ou hasarder des explications qui compromettent le dogme au lieu de l'éclaircir. En écrivant aux Corinthiens : *Ecce mysterium vobis dico*, « voici que je vous annonce un mystère », saint Paul ne leur dissimulait point que le renouvellement de notre vie corporelle à la fin des temps dépasse la portée de l'intelligence humaine, comme d'ailleurs la première production de cette vie et sa transmission d'un individu à l'autre ont défié jusqu'ici tous les efforts de la science.

Résumons cette partie de l'enseignement d'Origène. Nous l'avons dit, si le chef de l'École d'Alexandrie avait poussé sa théorie de la préexistence des âmes jusqu'au point où la logique semblait devoir l'entraîner, le dogme de la résurrection des corps serait devenu un hors-d'œuvre dans son système théologique. On ne doit donc pas s'étonner que, sous l'influence de ces idées platoniciennes, il oublie par intervalle la haute signification d'une doctrine si raisonnable, jusqu'à insinuer la possibilité d'une cessation finale de toute nature corporelle ; et voilà ce qui explique les récriminations dont il a été l'objet. Mais ces impressions fâcheuses n'ont pu détruire un attachement sincère à la tradition catholique ; mais avons-nous vu avec quelle précision il formule, en maint endroit de ses écrits, l'article du symbole sur la résurrection de la chair. Sans doute, en voulant pénétrer le fond du mystère, il n'a pas été toujours également heureux dans le choix de ses conjectures, surtout pour ce qui concerne l'intégrité du corps rendu à la vie. Quant à

l'identité de ce corps avec notre chair mortelle, il a déployé toutes les ressources de son esprit pour la renfermer dans de justes limites ; et si une orthodoxie sévère a le droit de trouver la solution insuffisante, nous devons ajouter que des hypothèses scientifiques n'intéressent la foi que médiocrement. Toujours est-il que tant d'ardeur à scruter les vérités révélées pour les rendre plus accessibles au regard de l'intelligence dénote chez Origène, à côté d'une rare pénétration d'esprit, la ferme intention de mettre toutes les lumières naturelles au service de la foi.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON

Idée de la vision béatifique. — Passages où Origène enseigne que les justes ne peuvent plus déchoir de leur état de béatitude. — Peines réservées à l'impénitence finale. — Origène a-t-il admis l'éternité du supplice qui attend les réprouvés? — Sa doctrine sur le libre arbitre est la source immédiate de ses erreurs touchant la vie future. — Substitution de plusieurs épreuves temporaires à une seule épreuve définitive. — Comment cette théorie se formule dans les œuvres de Platon. — Origène est-il allé jusqu'à soutenir la métempsychose dans le sens des philosophes grecs?

Messieurs,

La résurrection de la chair est le premier acte du grand drame qui devra se dérouler à la fin des siècles et avoir pour dénoûment nos destinées éternelles. Malgré le voile qui enveloppe les mystères de la vie future, le genre humain a reçu de la révélation chrétienne des lumières suffisantes pour l'éclairer sur le sort définitif qui l'attend, et la doctrine des fins dernières de l'homme est peut-être celle qui a excité le moins de controverses et trouvé le plus d'accord dans les premiers temps de l'Église. Une éternité de bonheur pour les élus, de malheur pour les réprouvés ; des peines temporaires à l'effet d'achever la purification des justes morts en état de grâce, mais sans avoir entièrement satisfait à la justice divine, voilà ce que la tradition catholique avait enseigné dès l'origine : et ces trois parties d'un même dogme étaient restées à l'abri de toute contradiction sérieuse. En dehors du millénarisme, qui se bornait à y ajouter une hypothèse plus ou moins grossière, il ne s'était produit aucun système qui menaçât directement un ensemble de vérités si bien établies. D'autre part, plus occu-

pée à définir les devoirs de la vie présente qu'à pénétrer les secrets de la vie future, la science chrétienne s'était montrée sobre de spéculations sur le monde à venir. Comme l'attaque portait principalement sur la résurrection des corps, c'est ce dogme que les apologistes s'appliquaient à défendre contre les objections des païens et des hérétiques. Mais l'esprit scrutateur d'Origène ne pouvait se contenter d'une apologie pure et simple de la doctrine chrétienne. Il y avait là, pour son imagination ardente, des espaces où elle devait se sentir à l'aise, n'étant plus limitée ni par l'étendue ni par la durée. Aussi se lança-t-il à perte de vue dans un champ si fertile en conjectures. Sa théorie sur les fins dernières de l'homme forme le couronnement de son système théologique ; et après toutes les preuves qu'il nous a données jusqu'ici de sa hardiesse et de sa profondeur d'esprit, nous ne pouvons guère nous attendre à rencontrer chez lui, sur un pareil sujet, des vues moins originales ni des hypothèses plus timides.

Avant d'entrer en matière, vous me permettrez, Messieurs, de reproduire une observation que je faisais la dernière fois. Si, au lieu d'un examen impartial des œuvres d'Origène, nous avions l'intention d'entreprendre son apologie, nous ne serions pas embarrassés. En nous bornant à réunir un certain nombre de textes où son langage est celui de la tradition catholique, nous réussirions sans trop de peine à présenter comme irréprochable sa doctrine sur le ciel, sur l'enfer et sur le purgatoire ; mais un pareil travail serait de nulle valeur aux yeux d'une critique sérieuse. C'est tout l'écrivain qu'il faut étudier, pour tenir compte à la fois des passages qui témoignent en sa faveur et de ceux qui l'accusent. La cause d'Origène est un véritable procès qui s'instruit devant l'histoire depuis bien des siècles, et dans lequel nous n'avons nullement la prétention de dire le dernier mot, mais qui ne peut se vider qu'à la condition d'exclure

tout jugement préconçu. Je comprends fort bien que ses panégyristes aient pu citer quantité de propositions qui semblent éloigner tout reproche, comme aussi ses détracteurs avaient beau jeu pour en trouver d'autres qui appellent le blâme. Mais la question est de savoir si ces textes se concilient entre eux, si le théologien catholique s'accorde avec le philosophe platonicien, en d'autres termes, si deux influences contraires n'ont pas concouru à former un ensemble composé de parties hétérogènes. Pour nous, la vraie solution est là, et toute tentative pour ramener à l'unité ces éléments qui se combattent nous paraît vaine et illusoire. Ainsi, sur le point qui nous occupe, il est facile d'extraire des œuvres du catéchiste alexandrin un résumé fort exact de l'enseignement traditionnel, avec des explications qui éclaircissent le dogme sans l'altérer. Et d'abord, au sujet de la béatitude éternelle, l'auteur du *Periarchon* montre à quel point elle est en harmonie avec les instincts les plus profonds de l'âme humaine. « A la vue des œuvres divines, dit-il, notre âme brûle du désir d'en connaître la cause. Ce désir si ardent, nul doute que Dieu ne l'ait mis en nous ; et de même que l'œil cherche naturellement la lumière et la vue, de même que notre corps aspire de sa nature au manger et au boire, ainsi notre intelligence éprouve-t-elle un désir propre et naturel de connaître la vérité de Dieu et la raison des choses. Or, ce désir, nous l'avons reçu de Dieu, non pas pour qu'il ne doive ni ne puisse être rempli ; car, c'est en vain que le Dieu créateur aurait inséré dans notre esprit l'amour de la vérité, si ce désir ne devait jamais être satisfait (1) ».

Il ne faudrait pas abuser de ces paroles d'Origène pour lui faire dire que la vision béatifique est dans les exigences

(1) *Periarchon*, l. II, c. XI, n° 4 S. Thomas expose la même doctrine dans sa Somme théologique (Part. I, qu. XII, art. 1) : Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex

de notre nature. Telle n'est pas sa pensée : il veut parler uniquement du désir que nous éprouvons de voir la cause, après avoir contemplé l'effet. Dieu est donc l'objet de nos aspirations naturelles, en tant que cause première des créatures. Or, ce désir, qui nous est inné, la vision béatifique le satisfait, et avec surabondance. Car elle ne se réduit pas à la compréhension du Dieu créateur; elle nous permet encore de contempler Dieu face à face, dans son essence et sa vie intime, en tant que Père, Fils et Esprit-Saint. Cette vision intuitive, qui dépasse les besoins de notre nature, ne saurait être le fruit ni la récompense d'une activité purement humaine. Voilà pourquoi Origène a soin d'ajouter dans son langage expressif « que le crayon de Notre-Seigneur Jésus-Christ dessine sur le tableau de notre cœur, pendant la vie présente, une image à laquelle l'éternité mettra la dernière main (1). » Pour montrer qu'il ne s'agit pas d'une simple tendance de notre nature abandonnée à ses propres aspirations, il compare notre désir de la béatitude à celui que la grâce inspirait à saint Paul écrivant aux Philippiens : « Je souhaite d'être dégagé des liens du corps, et d'être avec Jésus-Christ ; ce qui est de beaucoup meilleur (2). » Partant de là, Origène n'hésite pas à placer l'essence du bonheur des élus dans la vue et dans la contemplation de Dieu : *theoria et intellectus Dei* (3). Nous ne le verrons plus à travers le voile des créatures et dans le miroir qui reflète ses perfections, mais en lui-même et tel qu'il est. Si l'homme devient d'autant plus parfait qu'il se rapproche de Dieu, la

hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.

(1) *Periarchon*, n° 4 : Sic modo adumbratio ipsa ac deformatio stylo Domini nostri Jesu Christi in cordis nostri tabulis describatur... Unde constat addendam etiam esse pulchritudinem perfectæ imaginis in futuro.

(2) *Ibid.* l. II, c. XI, n° 5 : Tale, opinor, indicabat desiderium suum ille qui dicebat : coarctor autem ex duobus, etc.

(3) *Ibid.*, n° 7.

vie future mettra le comble à sa perfection, puisqu'alors cette ressemblance sera complète : *similes ei erimus*. Et même, ce n'est point assez de dire que nous ressemblerons à Dieu (1) ; non, nous serons unis à lui de telle façon que « Dieu sera tout en tous. » Voici comment l'auteur développe cette célèbre formule, que saint Paul avait employée dans la 1re Épître aux Corinthiens pour exprimer l'union finale des élus avec Dieu :

« Dire que Dieu sera tout en tous, cela signifie qu'il sera tout en chacun. Or, qu'il soit tout en chacun, nous devons l'entendre ainsi : quand l'âme raisonnable aura été purifiée de toute contagion du péché, et qu'il ne restera plus en elle une ombre de malice, tout ce qu'elle pourra sentir, penser ou concevoir, sera Dieu lui-même, de telle manière qu'elle ne verra plus que Dieu, qu'elle ne possédera plus que Dieu, Dieu étant désormais la règle et la mesure de toute son activité. C'est ainsi que Dieu sera véritablement toutes choses, car tout mélange de bien et de mal aura disparu, puisque le mal ne sera plus nulle part, ne pouvant subsister auprès de Dieu, devenu tout en toutes choses. Il ne désirera plus toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, celui qui demeure toujours dans le bien, et pour qui Dieu est tout. Lors donc que, par suite de cette réparation,

(1) *Periarchon*, l. III, c. VI, n° 1. Huet ne rend pas justice à Origène, quand il fait dériver cette proposition d'une source platonicienne : *Hausta sunt et illa fere de Platonis fontibus* (Origen., l. II, c. II, qu. 11, n° 13). Il est vrai que Platon faisait consister la perfection de l'homme dans la ressemblance avec Dieu ; et ce n'est pas l'un des moindres mérites de ce grand esprit que d'avoir entrevu cette vérité. Mais Origène déclare en propres termes qu'il a puisé son sentiment dans les Livres saints. Après avoir rappelé que beaucoup de philosophes s'étaient exprimés d'une façon analogue sur le souverain bien, il a soin d'ajouter : *Sed hoc non tam ipsorum inventum quam ex divinis libris ab eis assumptum puto*. Puis il cite le texte de Moïse : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » et celui de S. Jean : « Nous lui serons semblables. » Il n'avait donc nul besoin de chercher en dehors de l'Écriture sainte la vérité qu'il exprime dans ce passage. L'influence de la philosophie grecque sur Origène est assez grande pour qu'il ne faille pas encore l'exagérer.

la fin redeviendra conforme au principe, et le terme des choses à leur commencement, la nature raisonnable sera replacée dans l'état où elle se trouvait, quand elle n'éprouvait nul besoin de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal. Après que le sens perverti aura été redressé vers ce qui est pur et parfait, le Dieu unique, qui seul est bon, deviendra tout, non dans un petit nombre ni dans plusieurs, mais dans tous, et en toute vérité, car il n'y aura plus nulle part ni mort ni aiguillon de la mort, ni même jusqu'à l'ombre du mal (1). »

Nous aurions bien quelques réserves à faire sur ce passage, où se manifeste déjà une certaine tendance vers un système que nous verrons se dessiner tout à l'heure ; mais il est certain que ces paroles, prises isolément, peuvent s'interpréter dans un bon sens, si on les applique exclusivement au sort des bienheureux. En tout cas, elles ne suffiraient pas pour démontrer qu'Origène admettait le salut final de tous les hommes, tant réprouvés qu'élus. D'autre part, l'on ferait au texte une violence manifeste, en voulant y introduire contre toute vraisemblance la théorie du panthéisme. Dire que Dieu sera tout en toutes choses, c'est affirmer nettement que ces choses continueront à subsister ; et le premier terme de la proposition ne présenterait plus aucun sens, si le deuxième venait à disparaître dans une absorption complète. Nous avons dit que le théologien catholique fait consister l'essence de la béatitude dans l'intuition de Dieu ; mais cette intuition de la substance divine implique en même temps la compréhension d'une foule de choses que nous ignorons sur la terre, ou dont nous n'avons qu'une connaissance très imparfaite. L'auteur du *Periarchon* se complaît à décrire l'horizon futur de notre intelligence agrandie et perfectionnée. La constitution de

(1) *Periarchon*, l. III, c. VI, n° 3.

l'univers pris dans son ensemble et dans ses différentes parties, la hiérarchie des esprits célestes avec tous leurs rangs et leurs degrés, la nature de l'homme si peu connue de l'homme lui-même, le plan de la Providence dans le gouvernement de l'humanité entière, et la réalisation de ses desseins sur chacun de nous en particulier, le sens caché et la raison intime des institutions religieuses, en deux mots, le monde de la nature et le monde de la grâce, voilà ce que notre esprit contemplera, non plus à la lueur d'une raison vacillante, mais plongé dans un océan de lumière sans fond ni rivages (1).

Il y avait, à l'époque d'Origène, un certain nombre de chrétiens qui ne se faisaient point de la béatitude céleste une idée assez haute ni assez pure. A les entendre, la vie future ne devait être qu'une sorte de prolongement de la vie présente sous une autre forme et avec un surcroît de jouissances corporelles. Les partisans du millénarisme, interprété dans un sens charnel, n'avaient pas peu contribué à répandre ces idées grossières. Abusant du style figuré des prophètes, et de quelques images de l'Apocalypse, ils se représentaient une Jérusalem nouvelle, construite en pierres précieuses depuis le bas jusqu'au sommet, un royaume terrestre où ils reviendraient occuper les premières places à la suite du Christ, etc. (2). Ce n'est pas l'un des moindres mérites de l'École d'Alexandrie, que d'avoir réagi avec force contre ces tendances matérialistes; ses maîtres n'ont rien négligé pour détruire jusqu'aux derniers restes de l'opinion des millénaires. Sans doute, répondait Origène, les saints auront leur nourriture et leur breuvage; mais cet aliment et cette boisson ne seront autres que le pain de la vérité et le vin de la sagesse. Oui,

(1) *Periarchon*, l. II, c. XI, n° 5 et ss.

(2) *Ibid.*, l. II, c. XI, n° 2. *Item*, *Selecta in ps. IV*; *Comm in Math.*, tom. XVII, 35.

Dieu bâtira une Jérusalem de jaspe, de saphir, d'émeraude et d'autres pierres précieuses ; mais ces pierres vivantes, ces pierres de choix, ce sont les saints eux-mêmes transfigurés par l'opération divine (1). On ne peut qu'approuver cette tendance à écarter toute forme trop sensible, pour faire aux choses de l'esprit la meilleure part dans le concept de la béatitude.

Enfin, Messieurs, une critique impartiale ne saurait fermer les yeux sur certains endroits où Origène enseigne clairement que les justes ne peuvent plus déchoir de leur état de béatitude. Si les infidélités de Rufin ne nous obligeaient à tenir sa version pour suspecte, nous citerions avec confiance ce texte du *Periarchon :* « Il faut croire que ce vase d'honneur (le corps glorifié) demeurera toujours et invariablement dans le même état par la volonté du Créateur ; l'Apôtre en fait foi quand il dit : Nous avons une maison non construite par la main des hommes, mais éternelle dans les cieux (2). » Un peu plus loin, parlant des purifications prescrites dans l'ancienne loi, il leur assigne pour terme final « cette purification unique après laquelle il n'est plus possible de se souiller (3). » Mais je préfère de beaucoup le texte grec de la *XVIIIe homélie sur Jérémie,* où l'auteur déclare positivement que nous resterons après cette vie tels que la mort nous aura trouvés, des vases d'honneur pour le salut, ou des vases d'ignominie pour la perdition, sans possibilité d'une refonte nouvelle (4). Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains,*

(1 *Periarchon*, n° 3.

(2) *Ibid.*, l. III, c. VI, n° 6.

(3) *Ibid.*, l. IV, n° 24 : Postquam pollui ultra non licet. Le mot *non licet* doit avoir le sens de *impossibile est,* et non celui de *non permissum est* : autrement la proposition serait absurde, car il n'est jamais permis de se souiller.

(4) *Homil XVIII in Jeremiam,* n° 1. Le sens de la phrase ressort avec évidence de l'antithèse qu'elle forme avec la phrase suivante : « C'est

le savant interprète remonte à la cause de cette stabilité : « Ce qui, durant les siècles futurs, dit-il, empêchera le libre arbitre de retomber dans le péché, c'est la charité : elle préservera toute créature de la chute (1). » S'il avait ajouté que la vie éternelle confirme les élus dans la charité en consommant leur union avec Dieu, et que la vision béatifique exclut pour eux jusqu'à la possibilité d'une déchéance, il aurait fermé la voie à toute interprétation défavorable. Mais toujours devrons-nous reconnaître qu'il y a dans Origène maint passage où il exprime le sentiment de la tradition chrétienne sur l'éternité des récompenses destinées aux justes.

Nous arriverons à la même conclusion en nous tournant vers l'autre face du dogme catholique, pour saisir la vraie pensée de l'auteur touchant les peines réservées à l'impénitence finale. Après avoir rappelé que les réprouvés ressusciteront eux aussi, et recevront un corps incorruptible, qui ne pourra plus être dissous, même par les supplices, Origène s'attache à montrer en quoi consisteront leurs tourments; et nous retrouvons ici cette grande activité d'esprit qui ne lui permettait pas de se contenter d'une vue superficielle, mais qui le portait à vouloir pénétrer le fond des choses. Chaque pécheur, dit-il, s'allume son propre feu, et nos vices en sont la matière et l'aliment. De même qu'une fièvre prolongée, nourrie sans cesse par l'intempérance, finit par embrasser tout le corps et en faire un foyer d'inflammation, ainsi en est-il de l'âme qui accumule les ac-

pourquoi, tant que nous restons ici-bas, nous sommes dans la main du potier; alors même que le vase lui tomberait des mains, il pourrait toujours se réparer.

(1) *In Ep. ad Rom.*, N, 10 (trad. de Rufin). Quid autem sit quod in futuris sæculis teneat arbitrii libertatem, ne rursum corruat in peccatum, brevi nos sermone Apostolus docet, dicens : charitas nunquam cadit.... Et ideo merito charitas quæ sola omnium major est omnem creaturam continebit a lapsu.

tions mauvaises et réunit en elle, à la longue, une masse de péchés : à l'heure marquée, tout cet amas de vices s'agite, s'échauffe, bouillonne, et l'âme, en proie à une flamme qu'elle a caressée la vie durant, subit la plus cruelle des tortures. Un pareil résultat n'est pas difficile à comprendre : ne disons-nous pas de certaines âmes qu'elles sont dévorées, déjà sur cette terre, du feu de la colère, de l'envie, de la jalousie, et d'autres passions? Ces maux acquièrent parfois une telle intensité, qu'on a vu des hommes préférer la mort au prolongement de leurs souffrances. Que sera-ce quand le poison mortel, dont l'âme aurait pu se débarrasser pendant la vie présente, allumera en elle un feu inextinguible? Alors, par un effet de la puissance divine, le pécheur aura la conscience pleine et entière de toutes ses œuvres ; il les lira en traits de feu dans son intelligence, et ce passé toujours présent à ses yeux lui fera sentir à jamais les douleurs poignantes du remords. A ce genre de supplice viendra s'en ajouter un autre : lorsqu'on nous arrache un membre, nous éprouvons de vives souffrances; mais l'âme séparée de Dieu, à qui elle aurait dû être unie, souffrira bien davantage de ce déchirement. Tiraillée en mille sens divers, elle sera comme divisée d'avec elle-même, et, en place de l'unité harmonique à laquelle Dieu la destinait, elle offrira l'image du désordre et de la confusion. Ajoutez-y ces ténèbres extérieures dont parle l'Évangile, c'est-à-dire la privation de toute lumière céleste et l'obscurcissement d'une intelligence créée pour contempler Dieu face à face, et vous aurez une idée exacte du sort des réprouvés (1).

Cette analyse est très remarquable et dénote une grande profondeur de vues. Montrer que le pécheur se prépare lui-même le sort qui l'attend et que l'enfer surgit de sa propre âme, comme la dernière conséquence et le dévelop-

(1) *Periarchon*, l. II. c. x, n^os, 4, 5, 7, 8.

pement extrême du mal consenti et voulu jusqu'à la fin, c'est une explication dont on ne saurait contester la justesse. Rien ne rappelle mieux à l'homme qu'il est l'artisan de son bonheur ou de son malheur futur, parce qu'il demeure le maître de ses actes. Le châtiment dérive de la même source que la faute, et l'âme devient son propre tourment pour s'être volontairement séparée de Dieu ; car cette séparation, une fois consommée, constitue l'état de réprobation, de même que la béatitude consiste essentiellement dans l'union définitive avec le souverain bien. Origène avait donc raison de dire que chaque réprouvé allume dans son âme le feu de l'enfer, auquel ses péchés servent de matière et d'aliment, Toutefois, quelque vraie que soit cette maxime, le théologien du IIIe siècle ne me semble pas avoir fait une part suffisante à l'action des éléments extérieurs dans les peines infligées à l'impénitence finale (1). Je sais qu'à son exemple plusieurs docteurs, dont l'opinion n'est point condamnée, ont réduit le feu de l'enfer à un feu métaphorique, en ce sens que la douleur ne partirait que de l'âme pour réagir de là sur le corps. Ce sentiment se recommande par une certaine teinte de spiritualisme, mais, à coup sûr, il n'est point rationnel : autant vaudrait dire que nos sensations proviennent uniquement de l'âme, en dehors de toute cause extérieure qui agisse sur nos organes. Après la résurrection, comme pendant la vie présente, l'homme sera composé d'un corps et d'une âme ; et, pour être conséquent, il faut bien admettre un rapport de conformité, une correspondance étroite entre l'état intérieur des réprouvés et l'organisation du milieu où ils se trouveront placés : car le monde matériel sera transformé, approprié à une situation nouvelle, mais non pas anéanti. De même que la nature physique est en harmonie avec

(1) *Periarchon*, l. II, c. x, n° 4 : Et non in aliquem ignem, qui antea jam fuerit accensus ab alio, vel ante ipsum substiterit, demergatur.

notre condition actuelle et qu'elle exerce sur nous une action tour à tour salutaire ou malfaisante, en raison du temps d'épreuve où nous vivons, ainsi devra-t-elle s'adapter, en sens divers, à nos destinées futures, de telle sorte que l'état de réprobation trouve son complément dans une cause extérieure de souffrances. Cette cause extrinsèque, l'Écriture sainte la désigne sous le nom générique de feu ; et il va sans dire qu'elle ne veut point parler d'un phénomène de combustion identique à ceux que nous avons sous les yeux, puisque les substances matérielles subiront un changement considérable ; mais, ce qui ne me paraît pas douteux, c'est qu'elle indique par là une action réelle des éléments du dehors venant s'ajouter au supplice intérieur. Toujours est-il qu'Origène ne songe nullement à diminuer l'intensité des peines de l'enfer, s'il faut en juger par cet extrait de son *Commentaire sur le livre des Proverbes :*

« Toutes ces inventions des hérétiques sont superflues, écrit-il ; car il est manifeste que le Seigneur assigne aux péchés du genre humain les mêmes châtiments qu'à ceux des démons, en disant: Allez au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. Par cette sentence, il montre que la même espèce de peines attend les hommes pécheurs, le diable et ses anges, bien qu'une même peine admette divers degrés d'intensité. Le supplice de l'un est plus douloureux et plus terrible en raison de la grandeur des péchés, tandis que des fautes moins graves permettent à l'autre d'être traité avec plus d'indulgence (1). » Dans un endroit parallèle de ses œuvres, Origène explique pourquoi la peine des sens sera si vive et si aiguë chez les réprouvés : « Si déjà dans la vie présente il y a des souffrances intolé-

(1) *In Proverb, Salomonis* : fragment cité par Pamphile dans l'*Apologie d'Origène*, ch. x.

rables, que faut-il penser de la vie future où l'âme ne sera plus enveloppée d'un vêtement grossier, mais où le corps, devenu spirituel par la résurrection, sentira d'autant mieux l'aiguillon de la douleur qu'il sera lui-même plus subtil? Autant il y a de différence pour un corps à être flagellé tout nu ou recouvert d'un vêtement, autant les peines que nous subissons maintenant sont inférieures à celles d'une âme qui aura échangé son épaisse enveloppe contre un organisme fin et délicat (1). » On ne peut donc pas dire que le catéchiste alexandrin ait nié la peine des sens : tout en concentrant les causes du supplice dans l'âme des réprouvés, il admet parfaitement que ces causes intérieures réagissent sur le corps pour étendre le châtiment à l'homme entier.

Mais, Messieurs, vous me demanderez sans doute si, dans la pensée d'Origène, les peines de l'enfer sont vraiment éternelles, ou bien si elles devront avoir un terme quelconque ; car c'est là un des points principaux sur lesquels roule la discussion entre ses adversaires et ses défenseurs. A cet égard, nous ne pouvons que répéter ce que nous disions tout à l'heure; s'il fallait s'en rapporter à quelques textes, abstraction faite des autres, la question serait tranchée, et l'orthodoxie de l'auteur ressortirait de ce premier examen avec une clarté suffisante pour exclure un doute sérieux. Comme preuve de cette assertion, je ne citerai pas les nombreux passages où Origène applique l'épithète d'*éternel* au feu de l'enfer. Huet a très bien démontré contre le Père Halloix que le mot αἰώνιος, ne formerait pas à lui seul un argument péremptoire. Chez les écrivains grecs, ce mot ne signifie pas toujours une durée sans fin : il s'emploie assez souvent pour désigner un espace de temps indéterminé (2). C'est par le contexte et par les endroits pa-

(1) *In psalm VI :* fragment cité par Pamphile dans l'*Apologie d'Origène,* ch. VIII.

(2) Huet, *Origeniana,* I. II, c. II, qu. 11, n° 26. Αἰών chez les Grecs,

rallèles qu'il faut juger lequel des deux sens est celui de l'auteur. Ainsi, dans l'Évangile, ces termes « feu ou supplice éternel » ne sauraient donner lieu à aucune équivoque, parce qu'une foule de locutions semblables viennent en préciser la signification : « Leur ver ne mourra point, et leur feu ne sera pas éteint. — Il brûlera la paille (les impies) dans un feu inextinguible (1). » Du reste, la même tradition qui a recueilli ces paroles en a conservé et transmis le sens avec une autorité irréfragable. On ne saurait en dire autant d'un écrivain tel qu'Origène, dont le langage a été diversement interprété. L'argument qu'on peut tirer en sa faveur de l'emploi assez fréquent du mot « peines éternelles » a sans contredit une certaine valeur ; mais il s'agit de savoir avant tout quel sens il attachait à cette formule. En suivant à cet égard les règles d'une critique impartiale, nous trouverons maint passage où il ne peut être question que d'une durée sans fin, témoin celui-ci : « Quiconque se sépare de Jésus tombe dans le feu éternel, qui est d'un autre genre que le feu dont nous faisons usage. Il n'y a pas de feu éternel parmi les hommes, ni même de feu qui dure longtemps, car ici-bas tout feu s'éteint vite ; éternel au contraire est ce feu dont Isaïe parle vers la fin de sa prophétie : Leur ver ne mourra point, et leur feu ne sera jamais éteint (2). » Ici, l'éternité proprement dite des feux de l'enfer semble résulter de l'antithèse même. Vous n'avez pas oublié la *XVIIIe homélie sur Jérémie*, où l'auteur enlève aux pécheurs impénitents tout espoir d'amélioration dans la vie future (3). Nous sommes

ævum chez les Latins, עדלם chez les Hébreux, signifient tour à tour temps, siècle, éternité.

(1) S. Marc. IX, 45 ; S. Luc, III, 17. *Item*, S. Matth., XVIII, 8 ; XXV, 41, 46 ; S. Paul, IIe *aux Thessal.*, I, 9 ; *Apocalypse*, XIV, 11 ; XX, 10.

(2) *In Math. comment. series*, n° 72.

(3) *In Jerem Hom.* XVIII : οὐδὲ ἐπιδέχεται ἡμῶν ἡ κατασκευή βελτίωσιν.

donc toujours ramenés à la même conclusion : on peut extraire des œuvres d'Origène une série de textes où il reproduit exactement la doctrine catholique sur l'éternité de la béatitude réservée aux élus et des peines qui attendent les réprouvés.

Qu'est-ce à dire, Messieurs ? Ne risquerions-nous pas de porter un jugement peu solide, en lui donnant pour seule base une analyse aussi incomplète ? Est-il croyable que la doctrine d'Origène sur les fins dernières de l'homme eût excité tant de réclamations, si elle s'était renfermée dans le cadre que nous venons de tracer ? Il faut évidemment qu'elle ait heurté par quelque endroit le sens traditionnel ; sinon, l'on ne s'expliquerait pas un tel soulèvement de l'opinion générale. Notre devoir est donc de rechercher par quelles hypothèses l'auteur en était venu à compromettre un dogme qu'il avait exposé ailleurs avec assez de précision. Il y a, dans son *Traité contre Celse*, deux passages qui donnent à réfléchir ; et nous y attachons d'autant plus d'importance qu'ils appartiennent à l'un de ses derniers ouvrages. Après avoir touché à la question des peines éternelles, l'apologiste s'arrête pour couper court à toute recherche ultérieure : « Il ne convient pas, ajoute-t-il, d'exposer à tous ce que l'on pourrait dire sur une matière que nous n'avons pas à traiter en ce moment. Il ne serait pas même sans danger de confier à l'écriture l'explication d'un tel sujet, puisqu'il suffit au grand nombre de savoir que les pécheurs seront châtiés. Aller plus loin ne serait pas utile, à cause de ceux que la crainte du supplice éternel retient à peine sur la pente du mal et de tous les désordres qu'il entraîne (1). » Si je ne me trompe, ces paroles cachent une arrière-pensée : ce qui empêche l'auteur de manifester davantage son sentiment, c'est la peur d'encourager au vice ceux qui ne recu-

(1) *Contre Celse*, l. VI, n° 26.

lent pas même devant la perspective d'un châtiment éternel. Il inclinait donc vers une opinion qui, exprimée plus clairement, aurait pu affaiblir l'action salutaire de ce frein moral. Telle est du moins la conclusion qui ressort tout naturellement, de ses réticences. Dans un autre endroit, Origène revient sur le même sujet ; et, après avoir rappelé de nouveau combien « la crainte des châtiments qu'on nomme éternels (1) » est propre à corriger les pécheurs, pourvu qu'on ait soin de tenir cette doctrine sous un certain voile (μετ' ἐπικρύψεως), il termine ainsi : « Ce que nous disons de Dieu est véritable et paraît clair à la multitude des fidèles, sans l'être toutefois pour eux comme pour le petit nombre de ceux qui s'exercent à philosopher sur la doctrine (2). » Une telle réflexion, venant à la suite d'un paragraphe sur les peines éternelles, nous confirme dans la pensée qu'Origène, tout en admettant ce point de doctrine, se croyait en droit de l'interpréter philosophiquement. Voyons si cette interprétation laisse subsister le dogme dans son intégrité, ou si elle ne le défigure point par des conjectures aussi téméraires que mal fondées.

C'est dans la théorie d'Origène sur le libre arbitre que je trouve la source immédiate de ses erreurs touchant la vie future. Sans doute, on ne peut qu'applaudir au zèle avec lequel il a défendu la liberté morale contre les sectes fatalistes de l'époque ; mais encore ne fallait-il pas outrer ce principe aux dépens de la liberté et de la puissance divines. Nous avons vu à quel point tout son système cosmologique s'est ressenti d'une pareille exagération (3). D'après le philosophe platonicien, Dieu devait à sa justice de créer les natures raisonnables dans un état d'égalité par-

(1) *Contre Cels*, l. III, n° 78 : ὡς φόβῳ τῶν ὀνομαζομενων αἰωνίων κολάσεων.

(2) *Ibid.*, l. III, n° 79.

(3) Voyez Leçon X.

faite ; et toutes les différences qui existent entre elles proviennent uniquement de l'usage respectif qu'elles ont fait de leur libre arbitre dans une vie antérieure à celle-ci. Eh bien ! il en sera de même pour la vie future, où le libre mouvement des intelligences déterminera derechef, au bout d'un certain temps, des situations nouvelles, parce que la voie du mérite et du démérite leur restera ouverte : d'où il résulte que les justes pourront déchoir de leur béatitude et les pécheurs se réhabiliter. En dehors de cette mobilité, de ces fluctuations toujours possibles entre le bien et le mal, Origène ne trouve pas de place pour le libre arbitre dans le monde à venir. Or, Messieurs, c'est là une grave erreur, qui repose sur une notion défectueuse de la liberté morale. Nul doute que les bienheureux ne conservent dans le ciel cette faculté qui est l'une des plus belles prérogatives de l'homme ; mais le pouvoir de faire le mal est-il essentiel à la liberté ? Pas le moins du monde. Dieu est souverainement libre dans ses actes, et il ne saurait commettre le mal ; cette impeccabilité absolue est précisément ce qui constitue la perfection de sa liberté. La faculté de pécher, dit saint Anselme, n'est ni la liberté ni une partie de la liberté : *nec libertas, nec pars libertatis est potestas peccandi ;* elle n'est au contraire, suivant l'expression de saint Thomas, qu'un défaut de la liberté, *defectus libertalis*. Cette imperfection est inhérente à l'état d'épreuve où nous sommes ; mais l'on conçoit très bien qu'elle puisse disparaître avec l'épreuve même, sans que nous cessions d'être libres. Car la liberté consiste essentiellement dans la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, d'agir ou de n'agir pas, de faire telle chose ou de ne pas la faire, sans y être nécessité ni contraint. Cette faculté, les saints la possèdent d'autant mieux qu'elle n'est entravée en eux par aucun obstacle. Quant au mal, qui n'est que la négation du bien, il ne rentre pas nécessairement dans le cercle des choses

sur lesquelles porte le libre choix de la volonté. Rien ne s'oppose à ce que Dieu confirme la volonté humaine dans le bien, jusqu'à exclure d'elle toute possibilité de pécher. Telle est, en effet, la condition des élus au ciel. Pour qui possède le souverain bien dans toute sa plénitude, le mal ne saurait avoir le moindre attrait: et la contemplation de la vérité absolue dans l'essence divine ne permet plus à l'intelligence de se tromper ni sur la fin de l'acte ni sur le choix des moyens. L'impeccabilité, conséquence nécessaire de la vision béatifique, ne fait donc qu'assurer aux saints la perfection de la liberté morale. D'autre part, le libre arbitre peut subsister chez les réprouvés, sans qu'il en résulte pour eux aucun moyen de salut. Ce qui empêche leurs regrets de devenir fructueux, c'est que Dieu, par un arrêt impénétrable de sa justice, leur retire la grâce dont ils avaient abusé pendant le temps de l'épreuve, et sans laquelle aucun mouvement du cœur ne saurait être méritoire ni salutaire. Leur volonté conserve à jamais la direction perverse qu'ils lui avaient donnée, parce qu'elle reste privée de la seule force qui aurait pu la redresser dans le sens du bien.

C'est contre ces principes qu'Origène allait se heurter dans ses spéculations sur la vie future. Du moment qu'il ne concevait plus la liberté sans le pouvoir de choisir entre le bien ou le mal, il était obligé de prolonger au delà de cette vie la carrière du mérite et du démérite, et par là il aboutissait logiquement à la théorie des épreuves successives. Mais avant de discuter cette théorie, constatons tout d'abord que tel est en effet le sentiment de l'auteur sur le rôle du libre arbitre dans le monde à venir. Après s'être posé cette question : « Quelques-uns de ceux qui agissent sous l'empire du démon, et qui se soumettent à ses mauvais desseins, pourront-ils être convertis au bien dans les *siècles futurs*, par la raison qu'ils ont en eux la faculté du libre

arbitre ? » il conclut ainsi : « De ce qui précède, il résulte à mon avis que chaque créature raisonnable peut passer d'une catégorie quelconque dans une autre, et les parcourir toutes successivement, de manière à progresser ou à déchoir suivant le mouvement et les efforts de son libre arbitre (1). » C'est dire assez clairement que, dans le monde à venir, la voie du retour demeurera toujours ouverte aux pécheurs, de même que les justes ne seront jamais à l'abri de tout danger de rechute ; car il s'agit bien ici des siècles futurs ou de l'éternité (2). S'il restait quelque doute à cet égard, le passage suivant le ferait disparaître : « Comme l'âme est immortelle et éternelle, ainsi que nous l'avons dit souvent, nous pensons qu'à travers les espaces immenses et les siècles sans fin il lui sera toujours possible de descendre du faîte de la vertu dans l'abîme du vice, ou de revenir des extrémités du mal pour atteindre jusqu'aux dernières limites du bien (3). » Ainsi, dans la pensée d'Origène, le plus grand saint pourra redevenir, après cette vie, l'homme le plus vicieux, et réciproquement. Cette conclusion n'a rien qui doive nous surprendre : elle découle tout naturellement des prémisses. Si les élus ne sont pas confirmés dans le bien par un don spécial de Dieu, et s'il n'y a pas consommation de malice chez les réprouvés, de pareilles vicissitudes sont inévitables. Aussi l'auteur ne fait-il que développer son principe, lorsqu'il dit ailleurs : « A la fin et lors de la consomma-

(1) *Periarchon*, l. I, c. VI, n° 3. La version de Rufin doit nous paraître ici d'autant moins suspecte que le traducteur a soin d'adoucir le texte original.

(2) *Periarchon*, l. I, c. VI, n° 3. Si poterunt aliquando in *futuris sæculis* converti ad bonitatem... Interim tam in his qui videntur et temporalibus sæculis quam in *illis quæ non videntur et æterna sunt*, etc.

(3) *Ibid.*, l. III, c. I, n° 21. La traduction de S. Jérôme est entièrement conforme à celle de Rufin, ce qui ne permet pas le moindre doute sur la vraie pensée d'Origène : Sæpius diximus in *infinitis perpetuisque sæculis* in quibus anima subsistit et vivit, sic nonnullas earum ad pejora corruere, ut ultimum malitiæ locum teneant; et sic quasdam proficere, ut de ultimo malitiæ gradu ad perfectam veniant consummatamque virtutem.

tion du monde, toutes les âmes conserveront leur libre arbitre et seront capables par elles-mêmes de vertus ou de vices. Alors les unes se trouveront dans une condition pire que maintenant ; les autres parviendront à un meilleur état, parce que leur volonté, pouvant se mouvoir en sens contraire, les placera dans des situations différentes. Anges ou hommes, ces créatures raisonnables pourront devenir des démons, et de démons qu'elles étaient, devenir des hommes ou des anges (1). » Et pourquoi cette instabilité ? « Parce que, si leur condition demeurait immuable, elles pourraient oublier que c'est la grâce de Dieu, et non leur propre force qui les a établies dans la béatitude (2). »

Il me paraît difficile de se méprendre sur le sens de ces paroles. Pour l'audacieux penseur, l'état des élus et des réprouvés après la mort n'est pas un état définitif, mais une nouvelle épreuve, dont l'issue déterminera des situations toutes différentes, suivant la rechute des uns ou la conversion des autres. Non pas que cette épreuve future soit la dernière de toutes ; elle ne forme qu'un anneau dans la chaîne indéfinie des épreuves, dont chacune est la conséquence de celle qui la précède et le principe de celle qui la suivra. De même que notre condition présente est le résultat des fautes commises dans une vie antérieure à celle-ci, de même que notre état futur dépendra de notre conduite actuelle, ainsi la direction que nous donnerons au libre arbitre dans le monde à venir déterminera-t-elle notre situation ultérieure. Et comme toute activité exige un théâtre où elle puisse se déployer, à chaque nouvelle épreuve correspondra un monde nouveau. Vous voyez par quel enchaînement logique l'hypothèse de la préexistence

(1) Traduction de S. Jérôme dans l'*Épitre à Avitus*, ch. I, n° 4. Pour montrer qu'il cite textuellement, le savant docteur a soin de dire : *Ne quis putet nostrum esse quod dicimus, ipsius verba ponamus.*

(2) *Periarchon*, l. II, c. III, n° 3.

des âmes et celle de la pluralité des mondes viennent se rattacher à la doctrine des épreuves successives. Car, Messieurs, malgré certaines contradictions inévitables, il y a de la suite dans toutes ces spéculations ; nous sommes en présence d'un homme de génie, dont les aberrations mêmes dénotent la vigueur d'esprit et l'originalité. Comment donc le docteur alexandrin conçoit-il la naissance de ces mondes multiples destinés à servir de théâtres aux évolutions successives de l'activité humaine ? Absolument de la même manière qu'il nous expliquait l'origine du monde actuel. Quand les âmes, dégagées de cette enveloppe grossière, ne savent pas se maintenir dans la condition plus parfaite où elles sont arrivées, elles retombent dans des corps ; et alors surgit un nouveau monde matériel en harmonie avec leur situation morale. Écoutons l'auteur lui-même, pour ne pas nous exposer à lui prêter une opinion différente de la sienne. Voici la restriction qu'il met au passage où il décrit l'état des âmes dans la vie future : « Il n'est pas douteux qu'après certains intervalles de temps la matière ne reparaisse avec de nouveaux corps, et que le monde ne soit diversement reconstruit. La cause en est aux volontés inégales des créatures raisonnables qui, après avoir atteint la béatitude parfaite, ne savent pas s'y maintenir jusqu'à la fin de toutes choses : retombant peu à peu au-dessous d'elles-mêmes, ces créatures arrivent à un tel degré de malice, qu'il s'opère en elles un changement tout contraire, parce que, devenues infidèles à leur principe, elles ne veulent pas conserver l'intégrité de leur béatitude (1). » Origène se garde bien d'étendre cette chute à toutes les créatures raisonnables. « Non, dit-il, un grand nombre d'entre elles persévèrent sans la moindre défaillance jusqu'au deuxième, au troisième et au quatrième monde ; mais il en est d'autres

(1) *Periarchon*, I. III, c. 6. n° 3 (trad. de S. Jérôme, *Ep. à Avitus*, c. III, n° 10).

qui se précipitent dans l'abîme du mal (1). » Voilà pourquoi un nouveau monde matériel leur devient nécessaire, afin qu'elles puissent s'y purifier par l'expiation et revenir à de meilleurs sentiments ; après quoi ce monde disparaîtra pour faire place à d'autres, et ainsi de suite. « Car, reprend l'auteur, il n'est douteux pour personne que les corps n'existent point principalement, mais par intervalle et suivant les mouvement divers des créatures raisonnables. Ils naissent pour servir de vêtement à celles qui en ont besoin, et ils rentrent dans le néant une fois la chute réparée et la correction accomplie : c'est une suite de variations perpétuelles (2). ».

Ainsi donc l'instabilité dans le bien, une déchéance toujours possible, des épreuves succédant l'une à l'autre dans une série indéfinie de mondes, une alternative continuelle de chutes et de conversions, tels sont les caractères que prend la vie future à travers l'imagination d'Origène. Il va sans dire que les peines éternelles ne sauraient trouver place dans un pareil système : elles deviennent purement médicinales et par conséquent temporaires, de telle sorte que l'enfer se confond avec le purgatoire. Nous verrons la prochaine fois combien une conception aussi exclusive du châtiment altère les notions de la liberté et de la justice divines; mais il ne s'agit pour le moment que de préciser le sens de ces assertions téméraires. Si le serviteur méchant et inutile est condamné aux ténèbres extérieures, comme indigne de contempler Dieu, dit l'auteur des *Traités sur saint Mathieu*, c'est peut-être afin qu'il vienne à résipiscence, qu'il se convertisse et se rende digne de quitter ce lieu ténébreux (3). Parlant ailleurs de péchés qui ne sont remis

(1) *Periarchon*,

(2) *Ibid.*, l. IV, n° 35 (trad. de S. Jérôme, *Ép. à Avitus*, c. IV, n° 14.)

(3) *In Matth. comm. series*, LXIX : Forsitan donec intellexerint, ut convertantur et digni efficiantur exire ab eis, forsitan et propter aliam causam quam nos ignoramus.

ni dans le siècle présent ni dans le siècle futur, il enseigne positivement que l'homme, resté impur pendant ces deux périodes, pourra néanmoins se laver de ses souillures dans une troisième phase de son existence (1). Là, même où il traite *ex professo* des châtiments de l'enfer, il déclare que l'expiation par le feu a pour effet de purifier l'âme, de la restaurer et de lui rendre la santé qu'elle avait perdue. C'est un remède rigoureux que Dieu, le médecin de nos âmes, emploie pour les guérir (2). On ne saurait affirmer avec plus de netteté que le feu de l'enfer équivaut à une peine médicinale, car il n'est nullement question en cet endroit de l'épreuve du purgatoire dans le sens de la tradition chrétienne : Origène veut parler des âmes qui se trouvent hors

(1) *In Levitic.* Hom. VII, n° 4 : Si vero nihil in se habuit virile adversum peccatum, sed remissus et effeminatus fuit in actibus suis, cujus peccatum tale est, *quod non remittatur neque in præsenti sæculo, neque in futuro :* iste transit et unam et aliam septimanam in immunditia sua, et tertia demum incipiente oboriri septimana, purgatur ab immunditia. — Ce passage est formel; et, pour en comprendre toute la portée, il faut considérer qu'Origène entend par « la première semaine » la vie présente, par « la deuxième » la vie future, et par « la troisième » une vie ultérieure où s'accomplira quelque nouvelle épreuve. En disant que le pécheur reste dans son impureté pendant les deux premières semaines, pour être purifié au commencement de la troisième. il laisse clairement à entendre que les peines de l'enfer ne sont que temporaires. Car il s'agit ici des plus graves péchés, « de ceux qui ne peuvent être remis, ni dans le siècle présent, ni dans le siècle futur », c'est-à-dire de l'impénitence finale. — *Item in Lucam Homil.* XIV : « Ego puto quod *et post resurrectionem ex mortuis* indigamus sacramento eluente nos atque purgante, nemo enim absque sordibus resurgere poterit, nec ullam posse animam reperiri quæ universis statim vitiis careat. » Bellarmin s'élève avec raison contre ce passage dans son *Traité du Purgatoire*, l. II, c. 9.

(2) *Periarchon,* l. II, c. 10, n°s 5 et 6 : Quæ animæ dissolutio atque divulsio, cum adhibiti ignis ratione fuerit explorata, sine dubio ad firmiorem sui compaginem instaurationemque solidatur... Quanto magis intelligendum est et *hunc medicum nostrum* Deum volentem diluere vitia animarum nostrarum, quæ ex peccatorum et scelerum diversitate collegerant, uti hujuscemodi pœnalibus curis, insuper etiam ignis inferre supplicium *his qui sanitatem animæ perdiderunt*... Ex quo utique intelligitur quod furor vindictæ Dei ad *purgatianem* proficit animarum. Quoniam autem et ea pœna quæ per ignem inferri dicitur pro *adjutorio* intelligitur adhiberi, Isaias docet, etc.

de l'ordre, *extra ordinem*, et dont le Saint-Esprit s'est retiré avec tous ses dons (1). Ces paroles ne peuvent s'appliquer d'aucune façon aux âmes des justes morts en état de grâce, sans avoir entièrement satisfait à la justice divine pendant la vie naturelle. D'ailleurs, quel moyen de nier que, d'après le catéchiste alexandrin, les peines de l'enfer auront un terme, puisqu'il va comprendre les démons eux-mêmes dans le retour universel de toutes choses à leur état primitif!

Certes, Messieurs, nous voilà bien loin de la doctrine qu'Origène nous exposait au début de cette leçon. Comment donc a-t-il pu se lancer dans des spéculations si peu conformes à l'enseignement de l'Église? Ces écarts ne s'expliquent que par l'influence des idées platoniciennes. Saint Augustin l'a dit avec beaucoup de raison : « Les platoniciens n'admettaient après cette vie que des peines purgatives (2). » L'hypothèse de la préexistence des âmes et la théorie des épreuves successives se complètent mutuellement; or, l'une et l'autre forment une partie intégrante du système de Platon, auquel le chef de l'École chrétienne d'Alexandrie a fait de si malheureux emprunts. On n'a que l'embarras du choix lorsqu'il s'agit de signaler dans les dialogues du philosophe grec les sources de la doctrine que nous venons d'analyser. « C'est une opinion bien ancienne, dit l'auteur du *Phédon*, que les âmes, en quittant ce monde, vont dans les enfers; que de là elles reviennent dans ce monde et retournent à la

(1) *Periarchon*, nos 5 et 7 : Ita cum anima extra ordinem atque compagem, vel eam harmoniam qua ad bene agendum et utiliter sentiendum a Deo creata est, fuerit inventa... animæ substantia divisa ac separata ab eo spiritu cum quo adjungens se Domini unus spiritus esse debuerat.

(2) *De civitate Dei*, XXI : quod Platonici nullam post hanc vitam agnoverint pœnam nisi purgatoriam. — Pour être juste, il faut ajouter que, dans un endroit de ses œuvres, Platon assigne à quelques grands scélérats des supplices sans fin : « Ils sont précipités dans le Tartare, pour ne plus jamais en sortir, ὅθεν οὔποτ' ἐκβαίνουσιν » (*Phédon*, LXII, édit. Firmin Didot, Paris, 1856).

vie après avoir passé par la mort (1). » Et pourquoi ce retour? « Parce que, continue Platon, il est des âmes impures qui sortent toutes chargées des liens de l'enveloppe matérielle, enveloppe lourde, pesante, formée de terre et visible. Cet appétit de la matière les suit et les ramène dans de nouveaux corps, dont la forme et les conditions correspondent aux habitudes de la vie précédente : les unes rentrent dans des corps humains ; d'autres reçoivent pour châtiment de leur intempérance des corps d'ânes ou d'animaux semblables ; les formes extérieures du loup, de l'épervier, du faucon, servent d'enveloppes à celles qui se sont rendues coupables d'injustice, de tyrannie, de rapines. Bref, chaque âme subira une destinée relative aux démérites de la vie antérieure (2). » Et quand s'effectuera ce retour des âmes dans les corps où elles devront recommencer une nouvelle vie? Sera-ce immédiatement après la mort? « Non, reprend le philosophe ; quand les âmes auront été jugées et conduites aux enfers pour y subir le sort qui leur est dû, et qu'elles y auront demeuré tout le temps prescrit, un autre conducteur les ramènera dans cette vie après de *longues et nombreuses révolutions de siècles* (3). » Tel est le système développé dans le *Phédon.*

Nous retrouvons la théorie des épreuves successives dans le *Timée*, qui est au *Phédon* ce que la Genèse est à l'Apocalypse, si les productions de la raison humaine pouvaient se comparer aux monuments de la révélation divine : « Quiconque passera honnêtement le temps qui lui a été donné à vivre retournera après sa mort vers l'astre qui lui est échu

(1) *Phédon*, XV.

(2) *Phédon*, XXX, XXXI. *Item*, XXXIII : « Sortant de cette vie toute pleine encore du corps qu'elle a quitté, l'âme retombe bientôt dans un autre corps, et y prend racine comme une plante dans la terre où elle a été semée ; et ainsi elle est privée du commerce de la pureté et de la simplicité divines. »

(3) *Ibid.* LVII : ἐν πολλαῖς χρόνου καὶ μακραῖς περιόδοις.

et partagera sa félicité. Celui qui aura failli sera changé en femme à la seconde naissance; s'il ne s'améliore en cet état, il sera changé successivement, suivant le caractère de ses vices, en l'animal auquel ses mœurs l'auront fait ressembler; et ses transformations et son supplice ne finiront point avant que, se laissant conduire par le mouvement du même et du semblable en lui, et domptant par la raison cette partie grossière de lui-même, composée tardivement de feu, d'air, d'eau et de terre, masse turbulente et désordonnée, il se rende digne de recouvrer sa première et excellente condition (1). » Enfin, dans le *Phédon*, Platon va jusqu'à fixer la date de ces migrations. C'est au bout de dix mille ans que chaque âme revient à son point de départ, période qui se réduit à trois mille ans pour les âmes vraiment philosophiques (2). Si nous voulions parcourir le Xe livre de la *République* et le Xe livre des *Lois*, nous y rencontrerions les mêmes idées sur le passage successif de l'âme à travers les formes diverses qui lui servent de punition ou de récompense.

En rapprochant ces doctrines des spéculations d'Origène sur la vie future, on ne peut qu'être frappé de certaines ressemblances manifestes. L'idée fondamentale est identique de part et d'autre : c'est la substitution de plusieurs épreuves temporaires à une seule épreuve définitive ; or, nous avons constaté trop souvent l'influence de la philosophie grecque sur le catéchiste alexandrin pour ne pas être en droit de la supposer dans la question qui nous occupe. Devrons-nous donc admettre qu'Origène n'a pas même reculé devant la métempsychose, telle que l'avaient enseignée Pythagore et Platon? La réponse ne pourrait être qu'affirmative si l'on entendait par ce mot la migration de l'âme dans différents corps *humains*, au fur et à mesure que les

(1) *Timée*, trad. de M. Cousin, p. 139.
(2) *Phédon*, XXIX, édit. Firmin Didot.

péripéties d'un drame interminable amènent chaque fois une nouvelle situation, et par suite un organisme autre que le précédent ; car ces chutes et ces rechutes des âmes dans les corps constituent le fond même de l'hypothèse origéniste. Mais si l'on étend le concept de la métempsychose jusqu'au passage de l'âme dans des corps d'animaux, je ne crois pas qu'on puisse imputer avec raison une pareille erreur au chef du Didascalée. Saint Jérôme et Justinien l'en accusent, et ils citent à ce propos un texte du *Periarchon* qui ne laisse pas de prêter à l'équivoque : « Si l'âme qui s'est éloignée du bien pour se tourner vers le mal persévère dans cette voie au lieu de se convertir, elle finit par s'abêtir à force de démence et par s'abrutir dans sa méchanceté... Pour se priver de la raison, elle choisit un genre de vie qu'on pourrait appeler celui des animaux aquatiques ; et peut-être, arrivée au comble du vice, se revêtira-t-elle du corps de quelque brute semblable (1). » Ces formules restrictives *peut-être*, *pour ainsi dire*, montrent assez que l'auteur s'abstient de toute affirmation catégorique. C'est au reste, ce que saint Jérôme reconnaît lui-même, quand il reproduit la déclaration par laquelle Origène termine tout le paragraphe : « Qu'on n'aille pas voir des dogmes dans le sentiment que nous proposons : ce sont des recherches et des conjectures auxquelles nous voulons bien nous livrer pour ne pas avoir l'air d'éluder entièrement la

(1) *Periarchon*, l. I, c. 8, n° 4 (texte grec conservé par Justinien à la fin de sa *Lettre à Menna*). C'est ici que Rufin a employé la méthode dont il parle dans sa *Préface*, et qui consiste à redresser le texte original par des endroits parallèles. D'après lui, le théologien du IIIe siècle aurait dit : « Nous n'admettons nullement l'opinion de ceux qui prétendent que les âmes peuvent en arriver à un oubli assez complet de leur dignité et de leur nature raisonnable pour déchoir jusqu'au rang des bêtes. » Qu'Origène ait exprimé ce sentiment dans d'autres endroits de ses écrits, nous ne voulons pas le nier : mais il est certain, d'après les citations textuelles de S. Jérôme et de Justinien, que l'auteur avait usé d'une forme à tout le moins dubitative vers la fin du *Ier Livre des Principes*

question (1). » Les mots *s'abêtir*, *s'abrutir*, peuvent fort bien n'avoir qu'un sens moral ou métaphorique; ils n'expriment pas nécessairement une descente réelle de l'âme dans des corps d'animaux. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'Origène a constamment repoussé, dans le reste de ses écrits, la métempsychose telle que l'admettaient Pythagore et Platon. Il me suffirait de citer ce texte du *Traité contre Celse :* « Nous n'affirmons nullement que l'âme passe d'un corps à un autre jusqu'à tomber dans celui des brutes; si nous nous abstenons par intervalles de la chair des animaux, nous n'agissons point par les mêmes motifs que Pythagore (2). » L'auteur n'est pas moins explicite dans son *Commentaire sur saint Matthieu :* « Que d'autres, étrangers aux doctrines de l'Église, transfèrent les âmes d'un corps humain à un corps de chien, suivant le degré de la méchanceté ; pour nous, qui n'avons trouvé nulle part cette opinion dans la sainte Écriture, nous prétendons qu'un état plus raisonnable peut faire place à un autre qui l'est moins, et réciproquement (3). » Vous me direz peut-être que ces deux ouvrages appartiennent à la dernière période de la vie d'Origène, et qu'il avait pu modifier dans l'intervalle une opinion soutenue précédemment. Mais déjà dans le *IIe Livre de la Résurrection,* antérieur au *Periarchon*, le jeune théologien avait dit : « Il ne faut pas croire que le pécheur reçoive jamais un corps d'animal, soit d'oiseau, soit de

(1) S. Jérôme, *Ép. à Avitus,* c. I, n° 4

(2) *Contre Celse*, l. VIII, c. 30. *Item,* l. V, c. 49 : « Nous rejetons la fable pythagoricienne de la migration des âmes dans des corps d'animaux. » *Item*, l. IV, n° 17.

(2) *In Matth.*, XI, n° 17. En ajoutant que l'Écriture emploie le mot *chien* pour désigner l'homme vicieux arrivé jusqu'au dernier degré de l'impudence, Origène exclut tout passage réel de l'âme dans un corps d'animal. — *Ibid.*, t. XIII, n°1. Ici, l'auteur nie formellement que l'âme redescende dans un corps *avant la fin du monde* (μέχρι συντελείας τοῦ κόσμου); mais cette négation ne l'empêche pas d'admettre que, dans la

poisson (1)... » Cette proposition, il l'a reproduite dans ses commentaires sur les *Proverbes de Salomon* et sur *l'Épître aux Romains* (2). En présence de textes si clairs et si nombreux, il m'est impossible d'admettre qu'Origène ait suivi les errements de Pythagore et de Platon jusqu'à supposer avec eux une chute véritable de plusieurs âmes humaines dans des corps d'animaux.

Reste donc la théorie des épreuves successives dont nul ne réussirait à décharger le catéchiste alexandrin. Mais comment un esprit aussi pénétrant que le sien aurait-il pu s'arrêter à une pareille doctrine? Ne faut-il pas que l'œuvre du Créateur, pour être vraiment digne de lui, soit couronnée par un résultat définitif? Ces migrations continuelles de mondes en mondes, ces conversions et ces rechutes alternatives ne devront-elles pas avoir un terme quelconque? Est-ce une béatitude complète que celle d'où l'on peut toujours déchoir? Un état de choses si précaire, des effets si peu durables répondent-ils à l'idée d'une rédemption du genre humain par le Verbe incarné? Et que devient ce règne du Christ tant célébré par tous les organes de la révélation, ce royaume des cieux où des élus devaient jouir d'un bonheur sans fin dans le sein du Père? Origène ne pouvait se méprendre sur les difficultés d'un système qui amoindrissait à un tel point les bienfaits de l'Incarnation. Alors, dans cette vaste intelligence, où fermentaient tant d'idées à la fois, nous voyons se produire tout un autre ordre de conceptions : alors, par une contradiction manifeste,

série des *mondes futurs*, l'âme dépose et reprend tour à tour son corps, suivant qu'elle se convertit au bien, ou qu'elle retourne vers le mal.

(1) Fragment cité dans S. Pamphile, *Apologie d'Origène*, c. VII.

(2) *In proverb. Salom.* (Fragment cité par S. Pamphile, c. X) : « Quelques-uns de ceux qui semblent croire au Christ n'ont pas compris dans quel sens l'homme devient ou cheval ou mulet; ils se sont figuré que l'âme humaine descend réellement dans un corps de bête, etc. » Item, *in Ep. ad Rom*, l. V, n° 1.

il imagine une restauration universelle, un retour de toutes les créatures raisonnables vers Dieu, une réconciliation finale dont il n'excepte pas même les démons. Nouveau rêve, encore plus hardi que le précédent, et dont l'examen achèvera de nous faire connaître les spéculations d'Origène sur la vie future.

VINGT-TROISIÈME LEÇON

Hypothèse d'un rétablissement de toutes les créatures raisonnables dans leur état primitif. — Idées d'Origène sur la destinée finale des démons. — Examen critique de la théorie des épreuves successives. — Son influence désastreuse sur les mœurs. — Son vice capital au point de vue d'une saine logique. — Le dogme des peines éternelles n'a rien de contraire à la justice ni à la bonté de Dieu. — Proportion entre le châtiment et la faute. — Fausseté de l'opinion d'après laquelle toutes les peines doivent être purement médicinales. — Le dogme des peines éternelles en regard de l'incarnation du Verbe et de la rédemption. — Résumé du *Periarchon*. — Qualités et défauts de cet ouvrage.

Messieurs,

Nous l'avons dit, la doctrine d'Origène sur les fins dernières de l'homme forme le couronnement de tout son système théologique, dont elle reproduit à la fois les qualités et les défauts. Aussi longtemps que le catéchiste alexandrin prend l'enseignement traditionnel pour règle et pour guide, il expose le dogme avec une grande précision ; ses vues sur la nature de la béatitude et des peines éternelles sont le plus souvent aussi justes qu'élevées. Mais quand il cède à l'influence d'une théorie qui a pour base l'hypothèse platonicienne de la préexistence des âmes, il s'opère dans son esprit un amalgame d'idées hétérogènes ; ses spéculations s'éloignent de l'orthodoxie et portent atteinte aux vérités révélées, bien loin de leur prêter l'appui du raisonnement. Nous avons vu comment il était arrivé à supposer l'instabilité dans la béatitude, et à remplacer les peines éternelles par un châtiment temporaire, en substituant une série d'épreuves indéfinie à une épreuve unique et définitive. Mais

ces fluctuations d'une destinée toujours variable ne pouvaient satisfaire une intelligence qui avait plongé si avant dans le plan du Créateur et dans l'économie de la rédemption. Il fallait nécessairement assigner un terme quelconque à ce va-et-vient continuel, et ne pas laisser l'œuvre divine dans l'incertitude d'un résultat qui échapperait à toute prévision. Donc, au risque de contredire son sentiment sur le rôle du libre arbitre pendant la vie future, Origène se prit à rêver une restauration universelle, un rétablissement de toutes les créatures raisonnables dans leur état primitif (ἀποκατάστασις). Cette réconciliation finale est le dernier mot de la théorie développée dans le *Periarchon.*

Pour bien saisir la pensée d'Origène sur un point quelconque, il faut toujours remonter au principe d'où il part. Plus on étudie certains détails de sa doctrine, mieux l'on voit qu'ils se rattachent à une idée fondamentale. Voici donc la maxime sur laquelle repose son hypothèse d'une réconciliation universelle : « La fin est toujours semblable au commencement; par conséquent, de même que la fin de toutes choses est une, ainsi leur commencement doit-il être identique. Malgré cette identité du point de départ on a vu s'introduire parmi les créatures raisonnables des différences et des variétés très nombreuses, mais qui, par la bonté de Dieu, par la soumission du Christ et par l'unité de l'Esprit saint, se ramènent à une fin unique, semblable au commencement (1). » La conclusion est facile à tirer, pour qui se rappelle le sentiment d'Origène sur la condition primitive du monde des esprits. D'après lui, toutes les natures raisonnables, y compris les âmes humaines, ont été

(1) *Periarchon,* l. I, c. 6, n° 2. La proposition est énoncée dans les termes les plus généraux, et comprend tous les êtres raisonnables sans exception : Qui sunt cœlestium, terrestrium et infernorum; in quibus tribus significationibus omnis universitas indicatur, hi videlicet qui ab illo uno initio pro suis unusquisque motibus et varietatibus per diversos ordines dispensati sunt.

créées dès l'origine dans un même état et un même degré de perfection morale; c'est le libre mouvement de leur volonté qui seul a mis de la différence entre elles (1). Si donc leur fin ressemble à leur commencement, l'identité du point de départ devra se retrouver au point d'arrivée; dès lors, on est obligé d'admettre un retour final de toutes les intelligences à Dieu source de la sainteté et du bonheur. Qu'un pareil rêve ait séduit par intervalle l'imagination du brillant écrivain, c'est ce qui résulte d'une quantité de passages où sa pensée se montre à découvert. Déjà, la dernière fois, nous faisions nos réserves sur un endroit du *Periarchon* où l'auteur affirme que « Dieu sera tout, non dans un petit nombre, ni dans plusieurs, mais dans tous (2). » Sans doute l'apôtre avait employé cette formule : « Dieu sera tout en tous », pour marquer l'intime union des élus avec Dieu; mais en ajoutant quelques versets plus loin : « Ni la chair ni le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu... Nous ressusciterons bien tous, mais nous ne serons pas tous changés (3). » Par là il indiquait suffisamment que le résultat final ne serait pas le même pour tous. Saint Paul disait encore : « Lorsque tout aura été soumis au Fils, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses (4). » Mais cette soumission universelle n'implique nullement la réconciliation de toutes les créatures raisonnables. La souveraineté de Dieu éclatera dans le châtiment des réprouvés comme dans la récompense décernée aux élus : les uns seront un témoignage permanent de sa justice, les autres de sa miséricorde; et le Christ règnera sur tous, soit qu'ils rendent un hommage volontaire à sa divinité, soit qu'ils subissent par force sa domination.

(1) Voyez Leçon XVIIe.
(2) *Periarchon*, l. III, c. 6, n° 3.
(3) *Ire aux Cor.* XV, 28, 50, 51.
(4) *Ibid.*, XV, 28.

Origène abuse évidemment de ces deux textes, lorsqu'il veut en déduire sa restauration universelle. Comme l'enseigne saint Paul, Dieu s'est proposé de tout restaurer dans le Christ, *instaurare omnia in Christo,* sans faire violence néanmoins à la volonté humaine qui reste libre de se prêter ou non à ce plan de réconciliation. Voilà pourquoi il n'est pas juste de dire « que le Christ consommera son œuvre, en amenant *toutes ses créatures* au sommet de la perfection (1) » ; car il en est un certain nombre qui donneront à leur libre arbitre une direction contraire. Par le même motif, la soumission du Fils au Père dans la personne des élus n'indique point « un rétablissement parfait de *toute créature* (2) », parce que l'homme est un agent libre qui a la faculté de résister jusqu'à la fin aux opérations de la grâce. On voudrait pouvoir se persuader qu'Origène n'entend parler que de la vie présente, où le retour au bien est toujours possible ; mais non, il s'agit réellement, dans la VIe homélie sur Ézéchiel, d'une conversion finale de tous les pécheurs après le jugement dernier (3). « Sans doute, dit l'auteur du *Periarchon*, cette restauration universelle ne se fera pas subitement, mais peu à peu et par parties, dans le

(1) *In Leviticum*, Homil. VII, nº 2.

(2) *Periarchon*, l. III, c. 4, nº 7 : Cum dicitur filius patri subjectus, *perfecta universæ creaturæ restitutio* déclaratur.

(3) *In Ezechielem* Homil. IV, nº 8 : Talis est justus : vidit mundum ante diluvium, hoc est ante consummationem ; vidit mundum in diluvio, in corruptione, et in interitu peccatorum, quæ in die sunt eventura judicii ; rursum videbit mundum in *resurrectione omnium peccatorum*. — Le mot « résurrection » ne peut s'entendre ici que dans le sens moral : il exprime une conversion de l'âme ; car la résurrection de la chair précèdera le jugement dernier, *diem judicii*, bien loin de le suivre. Origène distingue clairement les trois périodes : la vie présente, *ante consummationem*, le terme de cette vie, *in die judicii*, et la vie future. C'est dans cette dernière période qu'il place la conversion de tous les pécheurs. D'ailleurs, la même idée reparaît dans l'explication de ce verset d'Ézéchiel : « Et j'assouvirai ma colère. » — « Cela signifie, dit Origène, que la colère de Dieu aura un terme avec la consommation du monde. (*Selecta in Ezechielem* V, 13). »

cours infini des siècles, après que chacun aura parcouru tous les degrés de la correction. Les uns marcheront d'un pas plus rapide vers le but qu'il faut atteindre ; d'autres les suivront de près ; quelques-uns n'arriveront que beaucoup plus tard ; et c'est ainsi que les âmes progressent en traversant d'innombrables catégories, et se réconcilient avec Dieu, jusqu'à ce que tout ennemi ait disparu par la destruction du dernier, qui s'appelle la mort (1). » Nous verrons tout à l'heure quel est ce dernier ennemi, et ce qu'il faut entendre par sa destruction ; toujours est-il qu'on ne saurait enseigner plus clairement la réhabilitation future de tous les pécheurs. « C'est à une fin unique que la bonté de Dieu ramènera *toutes les créatures* par le ministère du Christ, puisque ses ennemis eux-mêmes seront subjugués et soumis (2). »

Ici, Messieurs, nous touchons à un problème qui présente quelques difficultés. Origène allait-il jusqu'à comprendre les démons dans cette réconciliation finale ? D'après les règles d'une logique rigoureuse, je ne vois pas comment il aurait pu les en excepter. Si la bonté divine doit ramener toutes les créatures raisonnables à une destinée identique, il faut nécessairement que les anges déchus soient rétablis dans leur état primitif : sinon, la fin ne répondrait plus au commencement ; et tout ce bel échafaudage s'écroulerait sur sa base. Aussi ne suis-je pas surpris de trouver dans le *Periarchon* un passage où la conversion future des démons est positivement enseignée ; car il me paraît impossible de prêter un autre sens aux paroles que je vais citer. Après avoir répété que, dans le monde à venir, tous seront un, et qu'il n'y aura plus de diversité entre les créatures raisonnables, Origène ajoute : « Voilà pourquoi il est dit également que le der-

(1) *Periarchon*, l. III, c. 6, n° 6.
(2) *Ibid.*, l. I, c. 6, n° 1.

nier ennemi, appelé la mort, sera détruit, afin qu'il n'y ait plus rien de triste là où la mort aura cessé d'être, ni rien de contraire là où il n'y aura plus d'ennemi. Cette destruction du dernier ennemi doit s'entendre, non de sa substance qui, étant créée de Dieu, ne périra point, mais de ses intentions et de sa volonté ennemie, qui, procédant de lui et non de Dieu, aura une fin. Il sera donc détruit, non pas pour ne plus exister, mais pour ne plus être ni ennemi ni mort. Car rien n'est impossible au Tout-Puissant ; il peut guérir tout ce qu'il a fait (1). » Evidemment, il ne s'agit point ici de la mort envisagée comme loi ou comme fait, mais d'un être réel, ayant une substance, une volonté, et qui passe, aux yeux de l'auteur, pour le principe de la mort et l'ennemi capital de Dieu (2). Ce personnage réel, et non allégorique, devra être détruit en ce sens que sa volonté, jusqu'alors contraire à Dieu, se tournera vers le bien. Je vous le demande, quel autre que le démon pourra être désigné par ces mots ? C'est ainsi qu'on l'a compris du vivant d'Origène ; et comme d'ailleurs la conversion finale des anges déchus est la conséquence logique de son système, il n'y a pas moyen de se méprendre sur la portée de ses expressions. Malgré l'indulgence avec laquelle il traite d'ordinaire le chef de l'École d'Alexandrie, saint Augustin se rencontre ici, dans un blâme commun, avec saint Épiphane, Théophile d'Alexandrie, saint Jérôme, saint Maxime, saint Grégoire

(1) *Periarchon*, l. III, c. 6, n° 4. On ne peut pas objecter ici que S. Jérôme a mal rendu la pensée d'Origène ; car nous citons les propres termes de la traduction de Rufin, toujours si favorable à la cause du célèbre catéchiste. *Item*, l. I, c, 6, n° 3.

(2) Il suffit de parcourir les écrits d'Origène pour se convaincre que ces paroles désignent le démon. *Homil. VIII in Josue*, n° 4 : De diabolo autem dicens : novissimus inimicus destruetur mors. — Dans le tome VIII° du *Commentaire sur saint Matthieu*, n° 59, le diable est représenté comme le principe de la mort de l'âme non moins que de celle du corps.

le Grand, et tant d'autres écrivains de l'antiquité chrétienne (1).

Toutefois, Messieurs, il est une considération qui nous empêche de nous prononcer avec une entière assurance. L'auteur a protesté lui-même contre la signification qu'on donnait à ses paroles. « On me fait dire, écrivait-il à ses amis d'Alexandrie, que le père de la malice et de la perdition, le père de ceux qui sont chassés du royaume de Dieu, c'est-à-dire le diable, devra être sauvé : assertion que ne se permettrait pas même un homme dont l'esprit serait ébranlé ou qui aurait complètement perdu le sens (2). » Il est certain que ces paroles doivent peser d'un grand poids dans la balance de la critique. Suffisent-elles néanmoins pour écarter toute suspicion ? Je ne le pense pas. Origène n'avait pas dit que les démons seraient sauvés comme tels : il devait protester contre une imputation équivoque, d'où l'on aurait pu conclure qu'il mettait le bien et le mal sur la même ligne. Sa proposition était tout autre, et se

(1) S. Augustin, *De hæres*, XLIII, *ad Quodvultdeum*; *De civitate Dei*, l. II, c. 17 et 23. — S. Épiphane, *Ep. ad Joannem Hierosol.*, c. III. — Théophile d'Alex., *Pascal.* II. — S. Jérôme, Ep. 61, *ad Pammachium*, n° 3; Ep. 65, *ad Pammachium et Oceanum*, n°2 : Ep. 75, *ad Vigilantium* et alibi passim. — S. Maxime, *Scholia ad Dionysii librum de Hier. cœlesti*, c. VI. — S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXIV, c. 19; *in* I *Regum Expos.*, l. III, c. — Justinien, *Ep. ad Mennam*, etc.

(2) *Ep. ad quosdam caros suos Alexandriæ* (Rufin, *De adulter. lib. Origenis)*. On peut citer également à la décharge d'Origène, ce passage du *Commentaire sur l'Épître aux Romains* : « Ceux-là se convertiront, ne serait-ce qu'à la fin du siècle, alors que la plénitude des nations aura fait son entrée dans l'Église, et que tout Israël sera sauvé; mais, pas même à la fin du siècle, il n'y aura de conversion pour celui dont il est écrit qu'il tomba du ciel (l. VIII, n° 9.) » Ce texte perd beaucoup en importance, lorsqu'on songe à tous les remaniements que Rufin a fait subir, de son propre aveu, au *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Encore n'est-il question ici que de la fin du siècle présent; ce qui n'exclut point le sentiment de l'auteur sur la possibilité d'une conversion dans les siècles futurs. En effet, c'est après le jugement dernier, dans la série indéfinie des mondes à venir, que devra se réaliser son rêve d'une restauration universelle.

réduisait à dire : les démons cesseront un jour d'être démons, et alors ils pourront se sauver. De perverse qu'elle était, leur volonté redeviendra conforme à la loi divine ; et la réconciliation suivra ce changement radical. L'audacieux écrivain pouvait donc rester fidèle au sentiment exprimé dans le *Periarchon*, et se défendre avec une certaine apparence de raison d'avoir jamais soutenu que le père du mensonge serait sauvé. Si cependant l'on voulait prêter un sens plus général à la lettre justificative adressée aux Alexandrins, il faudrait en conclure qu'Origène avait abandonné sur ce point ses spéculations antérieures. Une chose reste certaine, c'est que la conversion finale des démons découle de toute sa théorie ; et, comme nous venons de le voir, on trouve maint endroit de ses œuvres où il ne recule pas devant cette conséquence.

Mais admettons que les démons soient exceptés de la restauration universelle dont le plan se déroule dans le *Periarchon*. Cet état de choses sera-t-il vraiment définitif, de manière à exclure pour l'avenir toute vicissitude dans la possession du souverain bien, un retour quelconque au mal et au châtiment qui en est la suite? N'y aura-t-il plus aucune possibilité de déchoir pour les créatures raisonnables ainsi ramenées à leur point de départ? Dans ce cas, que devient l'hypothèse des épreuves successives? Comment soutenir désormais que le libre arbitre conservera indéfiniment, à travers la série des mondes futurs, le pouvoir de passer du mal au bien, et de repasser du bien au mal? Origène ne nous disait-il pas « que Dieu maintient les intelligences créées dans un état d'instabilité perpétuelle, pour leur faire sentir qu'elles doivent leur béatitude à la grâce et non à leurs propres forces (1) ? » Quel moyen de concilier entre elles des opinions si différentes? On est obligé d'en conve-

(1) *Periarchon*, l. II, c. 3 n° 3.

nir, il y a là deux idées disparates dont l'une exclut l'autre. Si les âmes ne perdent jamais, dans la vie future, la faculté de se relever et de déchoir tour à tour, suivant l'usage qu'elles feront de leur liberté, il ne saurait être question pour elles d'une situation permanente ou définitive; car la persévérance finale dans le bien met nécessairement un terme aux fluctuations de la volonté. En deux mots, il y a contradiction formelle entre une série d'épreuves indéfinie et une réconciliation suprême de toutes les natures raisonnables avec Dieu. Laquelle de ces hypothèses répond le mieux à la véritable pensée d'Origène? Ici, Messieurs, la critique est forcée de s'arrêter devant un point d'interrogation, qu'elle ne peut faire suivre d'une réponse satisfaisante. Aussi bien ne faut-il pas s'étonner que, dans cet esprit plus vaste que réglé, deux opinions contraires aient pu se rencontrer, sans qu'il ait éprouvé le besoin de les accorder entre elles, ni de se prononcer pour l'une à l'exclusion de l'autre.

Tant il est vrai qu'on se jette dans des difficultés inextricables, du moment que l'on porte atteinte, par des spéculations malheureuses, à la doctrine catholique de l'éternité des peines et des récompenses. Je ne veux pas nier que la théorie des épreuves successives n'ait un côté spécieux, par où elle est capable de séduire une imagination facile à entraîner. Le vice surtout s'en accommode à merveille, car rien n'est plus propre à l'endormir dans une vaine sécurité que la possibilité indéfinie d'un retour au bien et au bonheur. En outre, le dogme des peines éternelles prête beaucoup à la déclamation, et provoque aisément les plaintes intéressées d'une fausse philanthropie. Mais pas plus que le philosophe, le théologien ne doit se laisser troubler par les clameurs des passions humaines, ni prêter l'oreille aux doléances d'une sentimentalité aveugle. Ces vérités n'apparaissent dans tout leur jour qu'au regard d'une raison ferme

et d'une foi éclairée. C'est particulièrement aux époques où le scepticisme envahit les intelligences, où les notions du bien et du mal tendent à s'oblitérer, c'est alors que les paradoxes de l'esprit viennent se mettre au service des aberrations du cœur; il est donc tout naturel que, de nos jours, l'hypothèse des épreuves successives ait été reprise par des écrivains plus empressés à combattre les vérités révélées qu'à sauvegarder les intérêts de la morale. Voyons si cette hypothèse supporte l'examen d'une critique sévère, et si elle n'est pas sujette à plus de difficultés que l'enseignement de l'Église sur les fins dernières de l'homme.

Et d'abord, je dis qu'une pareille doctrine, universellement admise, équivaudrait à la ruine de la morale. Si déjà la terrible alternative d'un bonheur ou d'un malheur sans fin ne suffit pas toujours pour retenir l'homme sur le penchant du vice, que sera-ce si, au lieu d'une seule épreuve décisive, on lui fait entrevoir une série indéfinie d'épreuves, où il pourra toujours effacer les souillures d'une vie antérieure? Il se dira : profitons du présent; jouissons sans scrupule de tout ce qui nous charme et nous attire; nous tâcherons de mieux faire dans une autre vie. Un peu plus tôt, un peu plus tard, il sera toujours temps de nous amender dans quelque monde futur; nous avons pour cela tout une éternité. Ainsi parlera le voluptueux en face des plaisirs qui le tentent et dont il s'est rendu l'esclave; l'adultère ou l'assassin qui se flatte d'avoir trouvé le moyen d'échapper à la vindicte des lois. Il faudrait bien peu connaître le cœur humain pour ne pas comprendre que l'espoir d'en finir un jour avec la justice divine serait de nature à rassurer les plus grands scélérats sur les circonstances de leurs crimes. Qu'importe une peine passagère à qui a la perspective d'en voir la fin et d'être rendu au bonheur du moment qu'il le voudra? C'est une frêle barrière qui ne résiste pas aux assauts du vice. Et la preuve, je le répète, c'est que la

crainte d'un châtiment éternel ne triomphe même pas des séductions du plaisir chez le grand nombre. Malgré cette croyance générale, la terre est comme inondée de crimes. Et ce frein, à peine suffisant pour contenir les passions humaines, on voudrait le remplacer par l'idée d'une simple purification dont chacun aurait le pouvoir d'abréger le terme en donnant à son libre arbitre une autre direction ! Il est facile de s'imaginer ce que deviendrait la vertu, si le pécheur n'était plus menacé que d'une déchéance toujours réparable dans la série des mondes à venir.

Avec la crainte salutaire qu'engendre le dogme de l'éternité des peines, disparaît également l'espérance fondée sur la promesse d'un bonheur sans fin. Ces deux notions sont corrélatives. Qui peut toujours monter peut aussi toujours descendre; et si les pécheurs ne perdent jamais le pouvoir de revenir au bien, les justes conservent indéfiniment la faculté de retomber dans le mal. En d'autres termes, l'instabilité dans la béatitude serait une conséquence nécessaire de la cessation du châtiment; car le libre arbitre n'est pas plus garanti contre les rechutes qu'il n'est incapable de conversion. Or, Messieurs, ce défaut de fixité dans nos destinées futures enlèverait à la vertu un puissant mobile, je veux dire l'espoir d'un bonheur inadmissible. Quand on songe que la perspective d'une félicité éternelle n'empêche pas un certain nombre d'hommes de s'attacher outre mesure aux biens de la vie présente, comment réussir à les en détacher, si vous n'avez à leur offrir, en retour de leurs sacrifices, qu'un bien également précaire et tout aussi variable que les jouissances terrestres? Ce n'est pas en leur promettant une série d'épreuves analogues à notre condition actuelle, peut-être pires, peut-être meilleures, toujours changeantes et incertaines, que vous les déterminerez à marcher d'un pas ferme dans les rudes sentiers de la vertu et à repousser les séductions du vice. Je le sais : la perfection consiste à aimer

la vertu pour elle-même; et le devoir n'en conserverait pas moins son caractère obligatoire, lors même qu'il ne serait suivi d'aucune récompense. Mais il faut prendre l'homme tel qu'il est, avec le désir de la béatitude qui lui est inné, et dont il ne peut pas se défendre. Ce n'est pas trop de faire appel à tous les instincts légitimes de sa nature, pour combattre les penchants qui le sollicitent au mal; et sans nul doute, l'espoir d'un bonheur inadmissible a infiniment plus de force pour l'encourager au bien que l'attente d'une situation d'où il pourra toujours déchoir.

Ici, Messieurs, nous touchons au vice capital de la théorie des épreuves successives. La logique l'étreint dans un dilemme d'où elle ne peut pas sortir. Ou cette série d'épreuves aura un terme, ou elle se prolongera indéfiniment. Si elle n'a pas de terme, c'est un éternel voyage vers un but qu'on n'atteint jamais. Il est certain que nous aspirons à posséder le souverain bien et à nous reposer en lui sans crainte de le perdre : cette aspiration fait le fond de notre être; et aussi longtemps qu'elle n'est pas satisfaite, il ne saurait y avoir pour nous de véritable bonheur. Or, dans l'hypothèse que je combats, ce désir n'a pas d'objet; ou du moins cet objet est insaisissable : il fuit devant nous, à mesure que nous tendons vers lui. Quand nous croyons l'embrasser, il nous échappe; et tous nos efforts n'aboutissent qu'à tenir nos destinées en suspens. Vous croyez votre sort fixé à jamais; non, de nouvelles vicissitudes vont le remettre en question. Il faut recommencer l'épreuve, et encore, et après, et toujours. Le bonheur permanent que nous poursuivons de toutes les forces de notre âme est donc un leurre perpétuel, un rêve, une chimère. Eh bien! est-il possible d'admettre que Dieu ait créé des êtres pour en faire les jouets d'une illusion fatale, pour les lancer dans une carrière où ils devront marcher indéfiniment sans pouvoir arriver à un but définitif? Un principe premier suppose une fin dernière, et l'œuvre

d'un Dieu sage et tout-puissant ne peut pas être livrée à des fluctuations interminables. Dira-t-on, pour échapper à cette difficulté, qu'après des milliers et des milliers d'épreuves, il y en aura une dernière qui fixera irrévocablement le sort des créatures raisonnables? Mais alors, toutes les objections que l'on fait au sujet d'une épreuve unique se retournent contre cette épreuve décisive, fût-elle la millionième, peu importe. C'est tout simplement reculer la question, faute de vouloir la résoudre dans le sens de la doctrine catholique. Car du moment que la série des épreuves s'arrête à un terme, on est bien obligé d'admettre un sort éternel, qui dépendra des actions commises pendant une vie quelconque. Bref, il n'y a pas de milieu entre des variations sans nombre ni fin, et un état fixe, irrévocable, qui se réglera sur l'activité bonne ou mauvaise de chacun.

Voilà pourquoi le dogme de l'éternité des peines et des récompenses est encore ce qu'il y a de plus rationnel et de plus logique. Non pas que la raison humaine puisse le démontrer rigoureusement, en ne s'appuyant que sur ses propres principes. Cette vérité, comme tous les autres articles du symbole catholique, tire sa certitude de la révélation, qui s'exprime là-dessus avec une grande clarté. Mais si la raison ne suffit pas à elle seule pour prouver que l'impénitence finale sera suivie d'un châtiment éternel, elle n'a pas de peine à concilier cette doctrine avec la justice et la bonté de Dieu. Tout ce que nous sommes en droit d'attendre de la bonté divine, si le mot droit pouvait avoir ici un sens rigoureux, c'est qu'elle nous donne à tous les moyens de nous sauver, et la justice divine ne mérite aucun reproche, du moment qu'elle rend à chacun selon ses œuvres. Or, tel est précisément l'ordre de la Providence : la liberté morale et la grâce divine ne manquent à personne; et tous ont le pouvoir d'éviter la damnation pour peu qu'ils le veuillent. Par conséquent, s'il en est qui s'obstinent à

repousser jusqu'à la fin les dons du Créateur, ils n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes des conséquences de leurs actes. Libres de choisir entre la mort et la vie, ils ont préféré la mort : la faute est à eux, et non à celui qui leur offrait la vie. Ce n'est pas Dieu qui les condamne; ils se condamnent eux-mêmes, en suivant de plein gré la voie qui mène à la perdition éternelle. Ils n'ignoraient pas le sort réservé au pécheur impénitent; et c'est en pleine connaissance de cause, par suite d'une détermination exempte de toute contrainte et de toute nécessité, qu'ils se sont détachés du souverain bien pour se livrer au mal. Dieu les traite comme ils l'ont voulu. Y a-t-il là un prétexte pour incriminer sa justice?

Les adversaires de la doctrine catholique nous opposent qu'il n'y a aucune proportion entre les fautes d'une vie limitée et une peine qui n'aura pas de terme. L'objection part de ce principe radicalement faux, que la durée du châtiment doit se mesurer sur la durée de la faute. Je dis que ce principe est faux, parce que la gravité de l'acte coupable ne se déduit pas seulement du temps plus ou moins long qu'on a mis à l'accomplir. Il suffit de quelques instants pour commettre les grands crimes. Dira-t-on qu'un voleur ne mérite que cinq minutes d'emprisonnement, parce qu'il n'a employé que cinq minutes pour voler un million? La justice humaine, d'accord avec la justice divine, ne raisonne pas de la sorte. A l'homicide, à l'adultère, à tous ces forfaits qui peuvent se consommer en moins d'une heure, elle oppose ses condamnations à perpétuité, ses réclusions sans terme, et enfin sa peine de mort, qui a certes un caractère irrévocable. Conséquemment, pour que le châtiment soit proportionné à la faute, il n'est pas nécessaire que la durée de l'un se règle d'après la durée de l'autre. Où donc faut-il chercher le rapport de ces deux termes? Dans la gravité de l'offense comparée à la

gravité de la peine. Or, c'est ici que nous trouvons une véritable proportion, soit qu'on envisage l'impénitence finale dans la volonté de l'homme, soit qu'on la place en regard de Dieu. Qu'est-ce qui constitue l'impénitence finale? Le refus obstiné de revenir au bien, et la ferme intention de persévérer dans le mal indéfiniment. Cette intention n'a pas de limites; car si elle en avait, ce serait déjà un commencement de conversion. Donc, par le fait même que le pécheur impénitent exclut de son âme tout désir de retour, la malice intentionnelle de son acte acquiert une sorte d'infinité. C'est un crime éternel, sinon actuellement, du moins par la volonté de le prolonger autant qu'il se pourra. Il y a dans cette dispositoin à ne jamais se détacher du péché un effort qui tend à l'infini; et l'on conçoit dès lors qu'il existe une vraie proportion entre des peines sans fin et la volonté de persévérer dans le mal pour toujours.

Cette proportion entre la faute et la peine est encore saisissable, quand on considère l'impénitence finale par rapport à Dieu dont elle outrage la majesté infinie. Certainement nous ne prétendons pas dire qu'une créature quelconque soit capable de poser un acte infini, dans le sens propre du mot; en tant qu'il émane d'un être limité, le péché a nécessairement des bornes. Mais il n'est pas moins évident, comme le fait remarquer saint Thomas, que la gravité de l'offense et par suite celle de la peine se mesurent à la dignité et au caractère de la personne offensée (1). Le mal, et par le mal je n'entends pas ici la faiblesse qui ne succombe que pour se relever, mais la méchanceté qui se refuse au repentir et repousse le pardon, le mal parvenu à ce degré implique la négation de Dieu et de sa souveraineté : c'est le mépris formel du Législateur et du Juge suprême; c'est la créature substituée au Créateur, et deve-

(1) S. Thomas, *Sum. theol.*, *part. III*, *suppl.*, quæstio XCIX, art. 1.

nue par cette usurpation sacrilège la fin dernière de l'homme. Donc, relativement à l'Être infini auquel il s'attaque et qu'il tend à détruire autant qu'il le peut, le péché, tout fini qu'il est par lui-même, revêt en quelque façon le caractère de l'infini ; et par conséquent, il est tout naturel qu'à une malice illimitée réponde un châtiment sans terme.

J'appuie à dessein, Messieurs, sur ces mots « une sorte d'infinité », pour vous montrer qu'il existe une véritable proportion entre l'impénitence finale et les peines éternelles, car les peines éternelles, à leur tour, n'ont qu'une sorte d'infinité. Ni par leur intensité, ni par leur durée, elles ne sont infinies, si l'on veut attacher à cette expression toute sa valeur philosophique. Le châtiment des réprouvés est plus ou moins rigoureux ; il varie d'un individu à l'autre, suivant la culpabilité de chacun; or, l'infini proprement dit n'admet pas de degrés. Il est très vrai de dire que les peines de l'enfer n'auront pas de terme ; précisons bien toutefois la signification du mot éternel appliqué aux créatures. Dieu seul est vraiment éternel, si l'on entend par là un moment toujours présent, sans passé ni avenir, une durée indivisible, sans commencement, sans continuation et sans fin. Au contraire, la durée d'une créature ne peut être que successive : elle s'accroît à chaque instant par l'addition d'une nouvelle quantité ; elle tend vers l'infini, mais elle n'y atteint jamais. Ainsi jamais, à aucune époque de leur existence, les réprouvés n'auront souffert pendant un temps infini : illimitée en puissance et indéfiniment progressive, la durée de leur châtiment aura toujours une limite actuelle, à quelque moment qu'on la prenne. C'est donc un pur sophisme de prétendre qu'une culpabilité finie sera suivie d'une peine réellement infinie. La vérité est que de part et d'autre il n'y a qu'une « sorte d'infinité ». De même que le châtiment tend vers l'infini par une durée sans terme, ainsi le péché recule-t-il toute limite par un double côté, suivant que l'on

considère la majesté infinie de Dieu qu'il outrage, ou la malice intentionnelle de l'homme qui veut persévérer dans le mal pour toujours. Il y a donc une corrélation étroite entre l'impénitence finale et les peines éternelles, et la justice divine ne viole en rien à l'égard des réprouvés les lois de la proportionnalité.

Mais, me direz-vous, Dieu ne pourrait-il pas toucher le cœur des réprouvés, et rendre leur expiation méritoire par une nouvelle effusion de grâces? Assurément il le pourrait, si l'on n'envisage que sa toute-puissance. Mais y est-il obligé en vertu de quelqu'une de ses perfections? Voilà ce que l'on ne prouvera jamais; et même, rien n'est plus facile que de prouver le contraire. Si Dieu était tenu à faire suivre chaque péché d'une nouvelle grâce, il y serait tenu après un million de vies futures comme après la vie présente; il y serait tenu indéfiniment, dans les siècles des siècles, et l'on ne concevrait plus un moment où cette obligation pourrait cesser d'être une obligation. Supposez un temps d'arrêt quelconque, et la difficulté reparaît tout entière. Il en résulterait donc que chaque péché créerait à l'homme un droit contre Dieu, un droit à recevoir de nouvelles grâces; et ce droit se prolongerait d'autant plus que les péchés se multiplieraient davantage : car l'obligation de donner implique le droit de recevoir. Voilà les conséquences où l'on arrive, en refusant d'admettre qu'il y ait un moment où la mesure des grâces puisse être comblée. Franchement, est-ce là l'idée que l'on doit se faire de l'être infini? sa puissance est-elle à la merci de nos caprices? un esprit sérieux peut-il se flatter qu'à force de persévérer dans le mal, il obligera Dieu à ne mettre aucun terme à ses libéralités? Sans doute, Dieu est infiniment bon; mais la raison ne permet pas de séparer ses perfections l'une de l'autre : sa bonté n'agit pas toute seule; elle va de pair avec sa justice, sa sainteté, son horreur infinie du mal. Les adver-

saires du dogme catholique sont vraiment bien difficiles à contenter. A la vue des méchants qui prospèrent pendant cette vie, ils prétendent que la justice divine est trop lente à frapper ; et quand on leur parle des peines de la vie future, ils trouvent que le châtiment est prématuré et qu'une multitude d'autres épreuves devraient le précéder. Il ne faudrait pourtant pas méconnaître que les délais de la justice en expliquent d'autant mieux les rigueurs. Cette proposition de saint Augustin : « Dieu est patient, parce qu'il est éternel », nous pouvons la retourner et dire à égal droit : le châtiment sera éternel, parce que Dieu aura été patient. C'est précisément sa bonté qui nous fait comprendre sa justice ; et sa tolérance à l'égard des coupables, en ajoutant à leur faute, doit aggraver leur peine.

Au fond de l'argumentation dirigée contre les peines éternelles, il y a tout une théorie qu'une certaine école s'efforce également de faire prévaloir dans l'ordre de la justice humaine. Nous avons vu comment Origène avait été amené à soutenir que toutes les peines de la vie future sont médicinales ; il ne formule pas expressément le principe sur lequel repose son opinion, mais ce principe s'entend de soi, et depuis lors on l'a énoncé bien souvent. Toute peine, dit-on, pour être légitime, doit tendre à l'amélioration du coupable, et le droit de punir se réduit au devoir de corriger : d'où il suit que les peines éternelles, ne pouvant plus profiter aux réprouvés, perdent toute raison d'être. La maxime paraît spécieuse à première vue, mais il suffit de l'examiner de près pour en comprendre la fausseté. D'abord, serait-elle vraie relativement à la justice humaine, qu'elle ne s'appliquerait point par cela même à la justice de Dieu. On conçoit, en effet, que les droits du Créateur sur la créature soient plus étendus que les droits de la société humaine sur l'un de ses membres. Donc, dans aucune hypothèse, on ne saurait établir de parité entre deux

pouvoirs si différents l'un de l'autre; mais il s'en faut bien que la maxime soit vraie, même dans l'ordre purement humain. Nul doute que la société civile n'ait le devoir de travailler à l'amélioration de tous ses membres, et que les criminels eux-mêmes ne soient compris dans cette juste sollicitude, quoiqu'ils aient tout fait pour s'en rendre indignes. C'est là un devoir d'humanité, ou, si vous aimez mieux, de charité chrétienne, que personne ne songe à contester. Mais gardons-nous bien de confondre cette tâche sociale avec le droit de punir, qui dérive d'une source complètement différente. Le droit de punir se base sur ce principe inébranlable, que toute violation de l'ordre moral par un être intelligent et libre mérite un châtiment, parce que l'impunité du crime serait la négation de la loi. Le fondement de ce droit n'est pas seulement, comme on le pense quelquefois, dans l'intérêt légitime que peut avoir la société à écarter un membre dangereux, à le mettre hors d'état de nuire et à prévenir le retour d'infractions analogues par l'exemple d'une répression salutaire. Ces considérations ont à coup sûr une très grande valeur, et contribuent puissamment à justifier le droit de punir ; mais là n'est pas sa raison fondamentale ni sa racine première. Le crime mérite un châtiment par lui-même ; le mal est punissable parce qu'il est le mal, indépendamment des conséquences qui en résultent soit pour l'individu, soit pour la société. Lors même qu'il n'y aurait aucun espoir d'améliorer le coupable, la société n'en conserverait pas moins le droit de le châtier, parce qu'il a violé l'ordre ; et, ne courût-elle aucun danger en laissant le crime impuni, que la vindicte publique lui resterait tout entière. En d'autres termes, l'idée de la peine est comprise dans l'idée même de la loi, car il est de l'essence d'une loi d'avoir une sanction. Il est donc faux de dire que le droit de punir se confonde avec le devoir de corriger ; ce sont deux choses parfaitement distinctes :

ici, une maxime d'humanité ; là, un principe de justice. Par conséquent, même dans l'ordre humain, il peut y avoir des peines légitimes qui ne soient pas médicinales ; à plus forte raison cette maxime est-elle applicable à la justice de Dieu, gardien et vengeur suprême de la loi morale. Certes, pendant la vie présente, qui est le temps de l'épreuve et du repentir, Dieu ne néglige aucun moyen pour corriger le coupable. Toute l'économie de sa Providence a pour but unique l'amélioration du pécheur ; mais du moment que le pécheur arrive au terme de l'épreuve sans avoir profité de cette discipline salutaire, il est tout naturel que la justice divine prenne un autre cours et qu'à des peines médicinales vienne succéder un châtiment destiné à venger la loi et à maintenir, par une affirmation permanente, la différence essentielle entre le bien et le mal.

Enfin, Messieurs, pour comprendre le dogme des peines éternelles, dans la mesure de notre faible intelligence, il importe de le mettre en regard d'un autre dogme qui l'éclaircit et l'explique en grande partie, celui de l'Incarnation. Car dans la doctrine chrétienne, aucune vérité ne peut se séparer de l'autre : toutes s'enchaînent de manière à se prêter un mutuel appui et une lumière réciproque. Il est certain que, par l'incarnation du Verbe, Dieu a fait à l'humanité un don infini ; et ici, nous ne prenons plus ce mot dans le sens relatif et impropre que nous y attachions tantôt. Tout ne se réduit pas à une « sorte d'infinité », lorsqu'on parle du Verbe fait chair. Jésus-Christ est une personne divine ; il est l'infini lui-même, dans l'absolue plénitude de l'Être. Sa nature humaine a des bornes sans doute, mais elle est unie à la nature divine par le lien de la personnalité divine. Infinie est la valeur de ses actes, parce qu'ils appartiennent à la personne d'un Homme-Dieu ; infini est le prix de son sang, en vertu de l'union hypostatique des deux natures divine et humaine. Cela posé, il

est impossible que l'incarnation du Verbe n'ait pas pour nous des conséquences proportionnées à la grandeur d'une pareille œuvre. Ces conséquences ne sauraient avoir à proprement parler le caractère de l'infini pour des êtres finis, tels que les créatures ; mais à tout le moins doivent-elles être illimitées et indéfinies, pour qu'il y ait un rapport logique entre un tel acte et ses résultats. Si Dieu a mis l'humanité en possession d'un don infini, l'on conçoit très bien qu'une béatitude éternelle soit la récompense de ceux qui font tous leurs efforts pour se l'approprier ; mais, par la même raison, il est facile de comprendre que le mépris de ce don doive entraîner un malheur sans terme. Dans le plan divin, tel que l'ordre surnaturel nous le manifeste, tout tend vers l'infini : une personne divine vient à nous, pour nous élever jusqu'à elle ; la nature humaine peut entrer en participation de la nature divine par le lien qui l'unit à la personne de l'Homme-Dieu. Il faut bien dès lors que les peines et les récompenses participent de cette infinité, au moins quant à leur durée, afin que les effets, soit négatifs, soit positifs, de l'Incarnation répondent au caractère et à la portée d'un acte immense pour ceux qui savent en profiter, immense pour ceux qui refusent d'en accepter le bienfait.

Je regrette qu'Origène n'ait pas approfondi davantage les rapports qui existent entre la question de la vie future et le reste des dogmes chrétiens. En creusant une idée qu'il se borne à effleurer, il aurait compris que la théorie des épreuves successives est incompatible avec l'incarnation du Verbe, et que la destinée heureuse ou malheureuse de l'homme ne peut être que définitive après un pareil acte de la Divinité. Mais, comme nous l'avons vu, il y a dans le chef de l'École d'Alexandrie deux hommes et deux systèmes qui ne se concilient pas. Le représentant de la tradition catholique admet avec une foi sincère tous les ar-

ticles du symbole ; mais le disciple de Platon, imbu des idées de la philosophie grecque, s'efforce de greffer sur la révélation divine tout un ensemble de doctrines hétérogènes. Il en résulte ce mélange de vérités et d'erreurs dont le *Périarchon* nous a offert le résumé. C'est dans la théodicée d'Origène que nous avons trouvé le point de départ de toutes ses spéculations philosophiques. En soutenant que la création est une conséquence logique des attributs de Dieu, que la puissance, la bonté et l'activité divines exigent la production d'une série indéfinie de mondes, l'audacieux penseur nous avait préparés à ses hypothèses ultérieures. Dès lors il s'agissait de déterminer quelle avait été la condition des créatures raisonnables dans les mondes antérieurs au nôtre. Créées à l'origine dans un état d'égalité parfaite, les intelligences n'ont dû qu'à leur libre arbitre d'être devenues, les unes, des anges ; les autres, des démons ; celles-ci, des esprits sidéraux ; celles-là, des âmes humaines. L'idée platonicienne de la préexistence des âmes découlait de cette cosmologie comme un corollaire inévitable. Origène ne croyait pas qu'il fût possible d'expliquer autrement les inégalités de naissance, de condition et d'aptitudes qu'on remarque parmi les hommes. Partant de là, il admet une chute des âmes dans les corps, chute par suite de laquelle notre monde a pris son origine, et qui est le résultat des fautes commises dans une vie précédente. C'est ainsi que la notion du péché originel s'altère dans son esprit, en se mêlant avec des conceptions puisées à une source étrangère. Certes, les dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption conservent toute leur haute signification dans la synthèse du catéchiste alexandrin ; il ne laisse pas néanmoins d'y porter une grave atteinte, en supposant que l'âme de Jésus-Christ avait mérité, par les actes d'une vie antécédente, son union avec le Verbe de Dieu : opinion singulière, mais entièrement conforme à l'hypothèse de la

préexistence des âmes. Là où il décrit les conditions de l'épreuve que l'homme subit ici-bas, Origène n'a rien négligé pour maintenir la réalité du libre arbitre et la nécessité de la grâce ; il est vrai de dire cependant que sa théorie de la liberté le porte à méconnaître la gratuité absolue de la grâce et la priorité de l'action divine sur la coopération humaine. Cette lutte entre des éléments contraires devait se prolonger dans sa doctrine concernant les fins dernières de l'homme. Tandis que la théologie l'oblige d'admettre la résurrection de la chair, ses idées philosophiques le poussent à insinuer l'anéantissement final de toute nature corporelle. Il affirme par intervalle l'éternité des récompenses et des peines ; mais comment cette affirmation aurait-elle pu garder toute sa fermeté dans un système qui débute par la préexistence des âmes ? Admettre une épreuve antérieure à celle-ci, c'était ouvrir une issue à des épreuves postérieures. La vie future perd par là tout caractère de stabilité pour se réduire à une alternative perpétuelle de rechutes et de conversions. Il est vrai que, par une contradiction formelle, l'auteur du *Périarchon* suppose une restauration finale, un rétablissement complet de toutes les créatures raisonnables dans leur état primitif ; mais à moins de renoncer à toutes ses idées sur le rôle du libre arbitre dans les mondes à venir, il lui est impossible d'exclure l'éventualité d'une nouvelle déchéance. En résumé, on ne peut pas dire qu'Origène ait pleinement réussi dans sa tentative de construire une philosophie de la religion sur les bases du symbole catholique. Le *Périarchon* restera comme un témoignage incontestable du génie de son auteur ; c'est un puissant effort pour parvenir à l'intelligence des vérités révélées et pour reculer les limites de la science théologique. Mais ni la hardiesse, ni la profondeur des vues ne sauraient nous faire oublier les erreurs répandues dans l'ouvrage. Ces erreurs, nous l'avons dit, trouvent leur excuse dans les difficultés

d'une voie à peine frayée ; dans l'absence de décisions rigoureuses sur certains points de doctrine pendant les trois premiers siècles ; et enfin, dans l'intention que révèlent ces exercices de l'esprit, travail de pure spéculation où n'entre aucunement le dessein de vouloir donner des solutions certaines et définitives. On est heureux, lorsque après avoir porté une juste sévérité dans l'appréciation d'une doctrine, on peut rendre un hommage mérité à la bonne foi de l'écrivain et mettre ses aberrations sur le compte d'une raison toujours faillible, sans se voir forcé de faire la part d'une volonté coupable. Ainsi en est-il à l'égard du célèbre Alexandrin : son caractère moral n'a pas souffert des défauts de son système, et, malgré les erreurs qui déparent son *Périarchon*, il nous est permis de blâmer l'ouvrage sans être obligé de condamner l'auteur.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON

Impressions diverses qu'avait produites l'enseignement d'Origène dans la capitale de l'Égypte. — Démêlés de l'évêque d'Alexandrie avec le chef du Didascalée. — Ordination d'Origène par les évêques de Palestine, — Conséquences de ce fait. — Origène quitte Alexandrie pour se réfugier à Césarée. — Sa condamnation par Démétrius, évêque d'Alexandrie. — Il reprend ses travaux sur l'Écriture sainte. — Idée et plan des *Hexaples*. — Valeur du témoignage d'Origène pour l'authenticité des livres de l'Ancien Testament. — Sa discussion avec Jules Africain sur l'origine d'un fragment de Daniel.

Messieurs,

Si j'ai réussi à vous donner une idée exacte du système théologique d'Origène, vous ne devez pas être surpris que ses hardiesses aient pu causer quelque émoi parmi le clergé d'Alexandrie. L'on se méprendrait en effet sur le véritable caractère des luttes que nous allons rapporter, si l'on voulait tout réduire à une simple question de jalousie et de rivalité. Que de pareils mobiles aient influé sur la conduite des adversaires du célèbre catéchiste, nous ne songeons pas à le contester, et la suite va nous l'apprendre ; mais la justice nous oblige à reconnaître que cette opposition tenait en grande partie à ses doctrines. Lui-même nous apprend que ses *Livres sur la résurrection,* composés avant le *Périarchon*, avaient déjà soulevé contre lui bien des défiances. Quelques-uns allaient jusqu'à traiter d'insensées les opinions qu'il professait sur ce point (1). Son *Commentaire sur*

(1) *Periarchon*, l. II, c. 10, n° 1 : maxime propter hoc quod offenduntur quidam in ecclesiastica fide, quasi velut stulte et penitus insipienter de resurrectione credamus. — Dans le Ier Livre (c. 6, n°. 1), il parle de pré-

le Ier psaume, également rédigé à Alexandrie, nous le montre en lutte avec ceux qu'il appelle « des gens simples dans la foi » : ces gens simples n'admettaient pas des explications qui leur semblaient détruire le dogme de la résurrection des corps (1). Dans une lettre adressée plus tard à ses amis d'Alexandrie, il se plaint qu'on interprète mal ses paroles et qu'on les accuse, entre autres choses, d'avoir enseigné le salut final des démons (2). On ne peut pas le nier, entre Origène et les évêques qui l'ont combattu de son vivant, le débat portait au fond sur la doctrine elle-même. Par son enseignement oral comme par ses écrits, le chef du Didascalée avait blessé des susceptibilités légitimes ; et, selon qu'il arrive d'ordinaire, ses admirateurs ne nuisaient pas moins à sa cause que ses ennemis déclarés : ni les uns ni les autres ne savaient garder la juste mesure de l'éloge et du blâme. Il en fait l'aveu dans une de ses homélies : « Plusieurs, dit-il, qui nous aiment au delà de notre mérite, en louant nos discours et notre doctrine, avancent des propositions que notre conscience nous empêche d'admettre ; d'autres, calomniant nos traités, nous accusent de penser ce que nous ne sachions pas avoir jamais eu dans l'idée (3). »

jugés qui pourraient porter quelques lecteurs à tenir ses opinions pour hérétiques : Aut si jam præjudicatum et præventum in aliis animum gerit, hæretica hæc et contra fidem ecclesiasticam putet.

(1) *In Psalmum* I, *ad vers.* 5.

(2) Lettre citée par Rufin, *de adulter. lib. Origenis*, et par S. Jérôme, l. II, *ad Rufinum*.

(3) *In Lucam*, hom. XXV. Il nous semble également qu'Origène veut faire allusion à des dissidences dogmatiques, lorsqu'il appelle les lettres de Démétrius dirigées contre lui « des écrits vraiment ennemis de l'Évangile (*In Joannem*, tom. VI, *præf.*). » Ce serait, à notre avis, affaiblir la portée du texte, et lui prêter une couleur trop moderne, que d'y voir un simple reproche fondé sur ce que l'évêque d'Alexandrie aurait manqué de charité et de douceur évangélique. Dans Origène, le mot « Évangile » comprend la doctrine non moins que les sentiments chrétiens. En tous cas, S. Jérôme s'est étrangement mépris, lorsqu'il parle ainsi des motifs de la condamnation d'Origène : « Non pas qu'on l'accusât d'enseigner de nouveaux dogmes ou d'avancer une hérésie, comme feignent de le dire à présent les chiens furieux qui aboient contre lui, mais parce

De tout cela il résulte que le clergé et les fidèles d'Alexandrie étaient partagés en deux camps au sujet du brillant écrivain, dont la renommée s'étendait bien au delà de l'Égypte ; et si les partisans d'Origène pouvaient justifier leur attachement par de puissants motifs, ses adversaires ne manquaient pas de raisons plausibles pour incriminer son orthodoxie.

C'est à ce point de vue qu'il faut nous placer pour apprécier le rôle de l'évêque d'Alexandrie dans un différend qui a tant agité les esprits au IIIe siècle. En général, l'on n'est que trop disposé à prendre parti pour les hommes de talent contre l'autorité qui les frappe. Ce sentiment a sa source dans une sympathie bien naturelle, surtout quand le talent est relevé par un noble caractère. Il importe cependant de se tenir en garde contre des entraînements de ce genre, si l'on veut conserver aux jugements de l'histoire toute leur inflexible équité. Des hommes tels que Tertullien, Origène, Abailard, exercent sur l'esprit une séduction dont il n'est pas facile de se défendre ; et l'on a besoin de réagir contre une première impression pour ne pas manquer de justice envers leurs adversaires : car enfin il ne suffit pas d'être un homme de talent pour avoir raison ; et, à ceux qui, dans

qu'on ne pouvait supporter l'éclat de sa parole et de sa science : lorsqu'il parlait, il semblait que tous les autres fussent muets (Rufin, *Apol. contre S. Jérôme*, l. II, c. 20). » Au sujet de la défection de Tertullien, S. Jérôme avait déjà jugé à propos de décocher un trait tout pareil contre le clergé de Rome, dont il croyait avoir eu à se plaindre ; car c'est de Rome qu'il veut parler en cet endroit : « Rome assemble contre Origène son sénat, non pas qu'on l'accusât, etc. » La meilleure réfutation de ces paroles est dans S. Jérôme, qui, plusieurs années après, allait attaquer avec tant de passion la doctrine d'Origène, montrant assez par là que les erreurs du célèbre catéchiste n'étaient pas restées étrangères à sa condamnation. Aussi Rufin reproche-t-il amèrement à son antagoniste cette contradiction, et non sans motif : Hunc quem negas juste a Demetrio in causâ fidei esse damnatum, et hunc quem negas pro dogmatum novitate accusatum, tu exsecrandum pro novitate dogmatum dices *Ibid.*, n° 21).

des causes pareilles, ne manquent presque jamais de donner tort aux juges, je dirai qu'il faut être juste, même envers l'autorité. Les évêques d'Alexandrie avaient la haute direction du Didascalée, dont ils nommaient les maîtres et surveillaient l'enseignement. C'est ainsi que Démétrius avait placé Origène à la tête de l'école catéchétique, et depuis vingt-cinq ans il le maintenait dans cette charge, la plus importante qu'il eût pu lui confier. Certes, le brillant docteur avait répondu à l'attente de l'évêque par le zèle avec lequel il s'acquittait de ses fonctions. Mais ni la science d'Origène, ni sa haute réputation ne pouvaient le soustraire aux décisions de son juge naturel ; car l'Église est fondée sur le principe d'autorité. C'est aux apôtres et à leurs successeurs dans l'épiscopat que Jésus-Christ a transmis le dépôt de la doctrine, en attachant à leur jugement collectif le privilège surnaturel de l'infaillibilité. L'éloquence et l'érudition peuvent servir puissamment à la défense des vérités révélées ; mais elles ne créent aucun droit contre un pouvoir dont la source est plus haute ; et l'homme de génie, comme le plus humble fidèle, relève de ce tribunal divinement institué. Il appartenait donc à l'évêque d'Alexandrie de juger les doctrines du savant catéchiste, car le bruit des contradictions soulevées par l'auteur des *Livres sur la résurrection* et du *Periarchon* n'avait pu manquer d'arriver jusqu'à Démétrius. Son devoir était d'examiner si de pareilles hypothèses se conciliaient avec la foi catholique ; et dans le simple fait de cet examen, même suivi d'une condamnation, nous ne saurions voir que l'exercice légitime de l'autorité spirituelle.

Mais, Messieurs, si l'on conçoit sans peine que les erreurs d'Origène n'aient pas dû échapper à la vigilance de l'évêque d'Alexandrie, il s'en faut bien que les procédés de Démétrius soient par là même exempts de reproche. Plus que tout autre, l'autorité spirituelle doit exclure deux vices

qui l'empêchent de remplir sa mission avec fruit, l'envie et la colère. C'est la marque d'un esprit médiocre et d'une âme vulgaire de ne pouvoir supporter à côté de soi un homme supérieur, et d'être offusqué par ses succès au lieu de s'en réjouir. Plus grave encore est la faute de ceux qui ne savent pas user de leur pouvoir avec modération, et qui, sans égard pour le talent ni pour les services rendus, cherchent moins à défendre les intérêts de la foi qu'à satisfaire une animosité personnelle. Il ne paraît pas que l'évêque d'Alexandrie ait tenu son cœur fermé à des sentiments si peu dignes de sa charge. Telle est du moins l'idée qu'Eusèbe nous donne de ce personnage. « Voyant, dit l'historien du IVe siècle, que la réputation d'Origène grandissait de jour en jour et que son nom était dans toutes les bouches, Démétrius en ressentit quelque jalousie (1). » A la vérité, ces paroles d'Eusèbe, panégyriste ardent du catéchiste alexandrin, ne suffiraient pas pour motiver notre jugement ; mais de nombreux indices viennent confirmer son témoignage. Déjà nous nous étonnions qu'avec une pareille austérité de mœurs et après avoir enseigné la théologie depuis tant d'années, le chef du Didascalée n'eût pas été admis dans les rangs des prêtres d'Alexandrie. A moins d'admettre quelque mauvais vouloir de l'évêque, il est difficile d'expliquer un tel fait, qui contraste singulièrement avec la coutume observée à l'égard des maîtres de cette grande école. Nous avons vu en outre avec quelle âpreté Démétrius réprimandait les évêques de Palestine qui avaient invité Origène à expliquer l'Écriture sainte en pleine église, lors de son premier voyage Césarée. L'évêque d'Alexandrie s'était attiré, à ce propos, une verte réplique de la part de ses collègues ; et sans nul doute sa mauvaise humeur n'avait pas épargné celui qu'il envisageait comme la cause du débat (2). Avec un prélat aussi jaloux de

(1) Eusèbe, H. E., l. IV n° 8.
(2) Voyez *Leçon XVe*.

son autorité, un éclat devenait inévitable, d'autant plus que les hardiesses d'Origène dans l'enseignement n'étaient guère faites pour le prévenir. Une nouvelle intervention des évêques de Palestine allait changer en lutte ouverte cette sourde hostilité.

C'était en l'année 228. Des sectes nombreuses agitaient les Églises de l'Achaïe (1). Pour réduire les hérétiques au silence, on ne crut pas pouvoir mieux faire que de s'adresser à un homme réputé le plus savant théologien de l'Orient. Origène partit donc pour Athènes, peut-être à la prière d'Ambroise, son ami qui séjournait dans cette ville (2). En quittant Alexandrie, il emportait avec lui une *lettre testimoniale* de l'évêque Démétrius (3). Chemin faisant, il voulut revoir ses amis de Palestine, et, dans ce but, il s'arrêta quelque temps à Césarée. Là s'accomplit l'acte qui allait devenir pour lui-même une source de persécutions et causer tant de troubles dans l'Église d'Orient. Ne pouvant se faire à l'idée qu'un docteur dont la vertu égalait la science dût rester indéfiniment au nombre des laïques, Théoctiste, évêque de Césarée, et Alexandre, évêque de Jérusalem, lui conférèrent le sacerdoce par l'imposition des mains. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de cet acte et quelles en furent les conséquences pour le prêtre nouvellement ordonné. Sans perdre de vue l'objet principal de son voyage, Origène prit congé de ses amis pour se diriger vers la Grèce. Il y resta plus d'un an, conversant avec les philo-

(1) S. Jérôme, *De script. eccl.* LXV ; Rufin, *Expos. in l. VI, c.* 23 *Eusebii.* Dans son Histoire ecclésiastique, Eusèbe se contente de dire que les *affaires de l'Église* appelèrent Origène en Achaïe.

(2) S. Jérôme nous apprend, en effet, qu'à une certaine époque Ambroise se trouvait à Athènes, d'où il écrivit à son maître : *In quadam epistola, quam ad eumdem de Athenis scripserat* (Ep. 43 *ad Marcellam*).

(3) *Sub testimonio ecclesiasticæ epistolæ,* dit S. Jérôme, *De scrip. eccl.*

(4) Eusèbe, H. E., l. VI, nº 16 ; S. Épiphane, *De pond. et mens.*, c. XVIII.

sophes, réfutant les hérétiques, et ne négligeant rien pour rendre son séjour aussi fructueux que possible. Comme il travaillait depuis longtemps à sa grande édition des Livres saints, il fut bien aise de trouver à Nicopolis, près d'Actium, une version grecque, qu'il transporta plus tard dans ses *Hexaples* (1). C'est aussi pendant ce séjour à Athènes qu'il convient de placer l'aventure dont il parle dans une lettre adressée à ses amis d'Alexandrie. Un hérésiarque, avec lequel il avait discuté en public, s'était permis d'altérer le procès-verbal de la conférence et de mettre sur le compte de son adversaire tout ce qu'il lui semblait bon. Une copie de ce factum arriva jusqu'aux chrétiens de la Palestine, qui se hâtèrent de députer un des leurs vers Origène pour lui demander un exemplaire authentique, qu'il eut soin de leur envoyer. Quant au sectaire, interpellé sur une licence aussi coupable, il se contenta de répondre : « J'ai voulu orner davantage la discussion et l'expurger. » « — Jugez d'après cela, conclut Origène, ce qu'elle était devenue grâce à cette expurgation. » Les détails nous manquent sur les résultats de son voyage en Achaïe. Il est permis de conjecturer que le zélé controversiste rentra en Egypte par l'Asie Mineure et par la Syrie, poursuivant ainsi de ville en ville sa campagne contre les hérétiques ; car il n'est aucune autre époque de sa vie à laquelle on puisse rapporter avec plus de vraisemblance un fait tout pareil au précédent, et qui lui était arrivé à Éphèse. Là, un hérétique qui n'avait pas osé ouvrir la bouche devant lui se mit en tête de fabriquer une pièce, dans laquelle il prétendait résumer une discussion qui n'avait jamais eu lieu. Ce procès-verbal apocryphe, il le répandit par ci, par là, notamment à Rome et à Antioche. Arrivé dans cette dernière ville, Origène y rencontra le faussaire, dont il démasqua la fourberie de-

(1) Lettre aux amis d'Alexandrie, citée par Rufin (*De adulter. librorum Origenis*).

vant tout le monde (1). On voit par là quelle célébrité s'était attachée au nom de cet homme : amis et ennemis, tous lui rendaient un égal hommage ; les uns, par la confiance qu'ils mettaient dans les ressources de son talent ; les autres, en cherchant à faire passer leurs opinions pour les siennes.

C'est à la suite de ces combats soutenus pour la cause de la foi, qu'Origène avait regagné la ville d'Alexandrie. Mais la situation était bien changée. En quittant, il avait laissé Démétrius dans des dispositions plus ou moins bienveillantes ; il le retrouva profondément aigri. L'ordination d'un de ses diocésains par des évêques étrangers semblait au patriarche un empiétement sur ses droits ; et, à vrai dire, les apparences étaient pour lui. Il est certain que, d'après le droit moderne, tel qu'il a été fixé par la constitution d'Innocent XII, une pareille ordination, quoique valide, passerait à juste titre pour illicite (2). Ni Théoctiste de Césarée, ni Alexandre de Jérusalem n'étaient pour Origène l'évêque du lieu de naissance ou l'évêque du domicile, suivant le langage des canonistes. L'ordinand était né à Alexandrie, où il remplissait des fonctions publiques ; il ne se trouvait à Césarée qu'en passant, et rien n'indique qu'il ait eu l'intention d'y établir sa demeure, puisque nous le voyons rentrer deux ans après dans son diocèse natal, pour y reprendre la direction du Didascalée. Mais est-il vraisemblable, que déjà au IIIe siècle, les juridictions aient été délimitées avec une précision aussi rigoureuse? Les *lettres testimoniales* (3) qu'Origène avait reçues de la part de son évêque ne lui

(1) Lettre aux amis d'Alexandrie, citée par Rufin (*De adulter. librorum Origenis*).

(2) Bulle *Speculatores* de 1694, dans Ferraris, *Prompta biblioth.*, tom. V, au mot *ordo*, art. III. La constitution d'Innocent XII y est analysée avec la précision habituelle au savant canoniste.

(3) Il ne faut pas confondre ces *lettres testimoniales* avec ce que nous appelons aujourd'hui les *lettres dimissoriales*. Les unes attestent simple-

créaient-elles pas un titre suffisant pour recevoir l'imposition des mains dans un diocèse étranger ? Nous pensons que la coutume du temps justifiait sa conduite et celle de ses amis. C'est en effet sur le témoignage de cette lettre ecclésiastique, comme l'appelle saint Jérôme, qu'Alexandre, évêque de Jérusalem, s'appuie dans sa réponse à Démétrius, pour montrer qu'il avait agi conformément au droit (1) ; et dans une lettre synodale citée par Justinien, les évêques d'Egypte y compris le patriarche d'Alexandrie, reconnaissent que l'ordination avait été « véritable et canonique (2). » Encore aujourd'hui et sous l'empire d'une législation devenue plus sévère, tout évêque a le droit d'ordonner un sujet qui aura été pendant trois ans son familier ou son commensal, encore que ce dernier ne soit pas son diocésain (3). Cette concession est fondée sur le lien moral qui se forme par suite d'une si longue cohabitation, et sur la facilité qu'a l'évêque d'apprécier par lui-même le mérite de l'ordinand. Et certes, Origène avait trop vécu dans l'intimité des évêques de Césarée et de Jérusalem, il avait travaillé avec trop de succès dans leurs diocèses, pour que Théoctiste et Alexandre ne fussent pas en état de juger si un tel homme était digne d'exercer les fonctions du sacerdoce.

Mais l'évêque d'Alexandrie ne se rendit pas aux raisons de ses collègues : et, pour colorer son opposition d'un prétexte

ment la foi et les bonnes mœurs du candidat, ainsi que l'absence de toute censure ecclésiastique ; les autres confèrent à un évêque étranger le droit de l'ordonner. Il est évident que la lettre de Démétrius n'avait pas le caractère d'un *dimissoire :* autrement il n'y aurait eu aucune matière à débat. Les évêques de Palestine eussent agi, dans ce cas, en vertu d'une délégation formelle de leur collègue d'Alexandrie.

(1) S. Jérôme, *de script. eccles., in Alexandrum :* Pro Origene contra Demetrium scripsit, eo quod *juxta testimonium* Demetrii eum presbyterum constituerit.

(2) Χειροτονηθέντα αὐτον πρεσβύτερον ὑπὸ τῆς κανονικῆς τε καὶ μιᾶς χειρὸς ἀληθινῆς (*Concil.*, t. V, p. 660, édit. Labbe).

(3) Concile de Trente, sess. XXIII, *de reform.*, c. 9.

spécieux, il se mit à divulguer un fait connu d'un petit nombre de personnes, et qui remontait à plus de vingt ans. Nous avons vu que, dans un moment d'exaltation juvénile, Origène avait pris à la lettre cette parole du Sauveur : « Il y a des eunuques qui se sont rendus tels pour le royaume des cieux. » S'il fallait s'en tenir au témoignage d'Eusèbe, Démétrius, qui d'abord avait admiré la hardiesse du jeune homme, n'en serait venu plus tard à un blâme public que pour satisfaire sa rancune ; mais tout porte à croire qu'il avait encore une autre intention, celle de montrer que, par cette mutilation volontaire, Origène s'était rendu indigne de recevoir les ordres. Telle serait, en effet, d'après le droit moderne, la conséquence d'un acte semblable ; et il n'est pas douteux que, dans le but d'assurer le respect dû au caractère sacerdotal, l'Église n'ait établi dès les premiers siècles une partie des empêchements canoniques, connus sous le nom d'*irrégularités*. Mais supposons même, ce qui me paraît assez probable, qu'à cette époque-là déjà une pareille faute rendît un homme inhabile à recevoir les ordres, il est clair qu'alors comme aujourd'hui la voie restait ouverte à une réhabilitation. L'obstacle est du nombre de ceux qui peuvent se lever par une dispense légitime ; et si, comme nous le pensons, l'évêque de Césarée avait le droit d'imposer les mains à Origène, rien ne l'empêchait de faire cesser cette irrégularité, soit avant l'ordination, soit après, dans le cas où il eût ignoré le fait auparavant. Démétrius dépassait donc toute mesure, en dénonçant l'action d'Origène « par des lettres adressées aux évêques du monde entier », selon l'expression d'Eusèbe ; et saint Jérôme n'a pas tort de qualifier cette conduite de folie : *Tanta in eum debacchatus est insania, ut per totum mundum super nomine ejus scriberet* (1).

(1) *De script. eccles.*, c. LIV. S. Jérôme parlait ainsi en 392 ; mais quel-

Pour résumer cette première phase du débat, nous devrons avouer que les évêques de Palestine avaient agi avec précipitation, et non sans quelque désir de donner une leçon, d'ailleurs bien méritée, à leur collègue d'Alexandrie. Quant à ce dernier, il faut reconnaître que la passion lui avait fait oublier les devoirs de la justice et de la charité. Vous comprenez dès lors dans quelle situation Origène allait se trouver après son retour en Égypte. Toutefois, tel était l'ascendant de cet homme extraordinaire, que sa présence suffit pour calmer l'irritation de l'évêque, du moins pendant quelque temps. Soutenu par l'admiration que lui valaient son talent et la sainteté de sa vie, il put reprendre ses occupations habituelles, et continuer ses travaux sur l'Écriture sainte, tout en se livrant à l'instruction des catéchumènes. On pourrait même conclure du fait de sa déposition que Démétrius avait fini par l'admettre parmi les prêtres de l'Église d'Alexandrie. Mais il est rare que les hommes aient assez d'empire sur eux-mêmes pour oublier désormais ce qui leur avait semblé une atteinte à leur dignité. Rappelons-nous d'ailleurs que les spéculations de l'audacieux écrivain restaient toujours là comme un prétexte pour raviver la querelle et agiter les esprits. Nous ignorons ce qui se passa dans l'intervalle, et comment l'orage, un instant apaisé, se déchaîna de nouveau contre lui et avec plus de fureur que jamais. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'Origène, lassé d'une opposition sans cesse renaissante, résolut de s'éloigner pour toujours, laissant à Héraclas, son disciple, la direction du Didascalée (1). Il quitta donc Alexandrie

ques années plus tard il tiendra un langage tout différent, par suite de ses démêlés avec Rufin.

(1) S. Épiphane s'est laissé induire en erreur par des contes apocryphes, lorsqu'il attribue l'exil d'Origène à un acte d'idolâtrie que ce dernier aurait eu la faiblesse de commettre pendant une persécution (*Hœr.*, LXIV, c. 21). On ne comprend pas que Huet ait pu accepter une pareille fable, dont les adversaires ni les défenseurs du célèbre écrivain

en 231, pour ne plus jamais y revenir. Il était alors âgé de quarante-six ans, et en avait passé vingt-huit à la tête de l'école catéchétique.

Le lieu de sa retraite était tout indiqué. L'évêque de Césarée, qui l'avait ordonné prêtre, de concert avec saint Alexandre, évêque de Jérusalem, accueillit sans hésitation l'illustre fugitif, auquel il confia le soin d'enseigner la théologie et d'expliquer l'Écriture sainte dans l'assemblée des fidèles. Ce fut l'origine de l'école de Césarée, d'où sortirent tant d'hommes éminents, parmi lesquels il suffit de citer saint Grégoire le thaumaturge et son frère Athénodore, saint Pamphile et Eusèbe. Mais l'animosité de l'évêque d'Alexandrie devait poursuivre Origène jusque dans cet asile. Aussitôt après le départ du maître des catéchèses, Démétrius réunit un synode, composé d'évêques et de prêtres, où il lui ôta le droit d'enseigner et l'exila d'Alexandrie. Non content de cette première mesure, il assembla quelque temps après un nouveau synode, où il prononça contre lui une sentence de déposition, ce qui équivalait à lui interdire toute fonction sacerdotale ; et, s'il faut en croire saint Jérôme, il aurait poussé la violence jusqu'à l'excommunier (1). Le même docteur ajoute qu'à l'exception des évêques de Palestine, d'Arabie, de Phénicie et d'Achaïe, le monde entier consentit à la condamnation d'Origène (2).

n'ont fait aucune mention dans les débats soulevés sur sa mémoire au IVe et au Ve siècle. Ce n'est pas sous le règne d'Alexandre Sévère, si favorable aux chrétiens, que les magistrats d'Alexandrie auraient commis un tel acte de violence contre un homme qui était en grande faveur auprès de Mamméa, mère de l'empereur. S. Epiphane n'avait que des données fort inexactes sur la vie d'Origène. Il le fait vivre à Alexandrie sous Décius, tandis que le chef du Didascalée avait quitté l'Egypte vingt années avant l'avènement de ce prince. Il lui attribue un séjour de vingt-huit ans à Tyr ; or, après son départ d'Alexandrie, Origène ne vécut plus que vingt-trois ans, dont il faut décompter tout le temps passé à Césarée, à Jérusalem, à Athènes, à Nicomédie et en divers autres lieux.

(1) *Photius, biblioth.* Cod., 118.

(2) Ep. XXXIII à Paula, citée par Rufin, *Apol. contre S. Jérôme*, l. II, c. 20.

Ce résumé porte des traces évidentes d'exagération, comme tout le passage d'où il est tiré, et, dans lequel saint Jérôme, entraîné par sa verve, appelle les adversaires du grand Alexandrin « des chiens enragés qui aboient contre lui. » « Dans son langage hyperbolique, le véhément écrivain aime assez à prendre une partie du monde pour le tout, comme, par exemple, lorsqu'il dit dans un endroit que tout l'univers, *totus orbis*, gémit et s'étonna d'être devenu arien. Certes les évêques de ces quatre contrées n'étaient pas les seuls qui eussent embrassé la cause d'Origène. Ainsi nous trouvons parmi ses adhérents les plus fidèles le métropolitain de la Cappadoce, saint Firmilien, qui n'hésitait pas à utiliser son ministère pour les Eglises de l'Asie Mineure (1). Un fait assurément très grave serait la condamnation d'Origène par le pape Pontien. Saint Jérôme affirme en effet « que Rome elle-même assembla contre lui son sénat. » Mais quel fut le résultat de cette assemblée ? Y eut-il une sentence confirmant celle de Démétrius ? Voilà ce que nous ignorons absolument. Un renseignement précieux nous permet de conclure que Rome, toujours attentive à surveiller le mouvement des doctrines dans l'Eglise universelle se préoccupa des erreurs d'Origène plus que de ses démêlés personnels avec Démétrius. Voici les paroles de saint Jérôme : « Origène lui-même, dans une lettre adressée à Fabien, évêque de Rome, témoigne son repentir d'avoir écrit de telles choses, et reporte la cause de ces témérités sur Ambroise, qui avait rendu publics des écrits destinés à ne jamais voir le jour (2). » Tout s'éclaircit par là : les pontifes romains s'étaient émus des opinions singulières du théologien oriental, et celui-ci avait compris la nécessité de se justifier auprès de l'Eglise qu'il appelle « la plus ancienne

(1) Eusèbe, H. E., VI, 27.

(2) S. Jérôme, *Ep.* 84, *ad Pammachium et Oceanum*, n° 10. — Eusèbe H. E., VI, 36. — Rufin, *Apol. contre S. Jérôme*, l. I.

de toutes. » Il est bien regrettable que nous ne possédions plus cette lettre au pape Fabien, dont parlent également Eusèbe et Rufin, et qui honore la modestie de l'auteur, en même temps qu'elle rend hommage à l'autorité suprême des évêques de Rome. Vous remarquerez aussi, Messieurs, que l'explication d'Origène équivaut à un aveu formel des erreurs répandues dans ses écrits.

On peut donc dire, sans crainte de se tromper, que le différend d'Origène avec Démétrius avait été diversement apprécié dans le reste du monde chrétien. Devant un tel partage de l'opinion publique, il n'est pas étonnant que les évêques de Palestine n'aient tenu aucun compte de la sentence rendue à Alexandrie, indignés qu'ils étaient d'un acharnement aussi peu motivé. Nous le répétons, si Démétrius s'était borné à réprouver les erreurs d'Origène, il n'aurait fait que remplir un devoir de sa charge ; mais, en dénonçant à l'univers entier un acte d'imprudence commis vingt années auparavant dans un accès de dévotion indiscrète, et en s'efforçant par là de jeter l'odieux sur un homme qui faisait l'honneur et la gloire de son Eglise, l'évêque d'Alexandrie laissait assez voir que l'esprit de vengeance l'emportait chez lui sur le zèle de la doctrine. Mais vous serez sans doute curieux d'apprendre quelle a été l'attitude d'Origène devant un pareil abus de l'autorité ecclésiastique, et comment il y a répondu. Malgré sa profonde humilité et la douceur de son caractère, il ne pouvait rester insensible aux mesures violentes qui venaient de le frapper après vingt-huit années d'enseignement. Nous ne devons guère être surpris de l'entendre récriminer en termes un peu vifs contre les évêques de l'Egypte, dans une lettre adressée à ses amis d'Alexandrie. C'est la plainte d'un homme blessé dans son honneur, mais qui s'abstient de jeter l'anathème à ses juges tout en blâmant leur conduite :

« Est-il besoin de rappeler les discours où les prophètes

menacent et réprimandent les pasteurs et les anciens, les prêtres et les princes du peuple ? Vous pourrez les trouver sans notre aide dans les saintes Ecritures, et vous convaincre que notre temps est peut-être de ceux auxquels s'appliquent ces paroles : « Ne placez pas votre confiance dans vos amis, ni votre espoir dans vos chefs (*Michée*, VII, 5) » ; et cet autre oracle qui reçoit de nos jours son accomplissement : « Les guides de mon peuple ne m'ont point connu, fils insensés et qui n'ont pas la sagesse ; ils sont habiles pour faire le mal, et ils ne savent pas faire le bien (*Jérémie*, IV, 22). » De pareils hommes méritent la compassion plutôt que la haine, et nous devons prier pour eux au lieu de les maudire, car nous ne sommes pas créés pour maudire, mais pour bénir (1). »

Lorsqu'on mesure ce langage aux procédés de Démétrius contre le pieux et savant catéchiste, il est permis de le trouver relativement modéré. Nous voyons par un autre passage de ses écrits combien Origène avait su conserver de calme au milieu de l'orage qui grondait sur sa tête. Il travaillait au VIe tome de son *Commentaire sur saint Jean*, quand une opposition persistante l'obligea de quitter Alexandrie. Dans le trouble d'un départ précipité, il avait oublié d'emporter avec lui cette pièce ; il se vit donc obligé de la refaire, et voici ce qu'il écrivait à son ami Ambroise en tête du VIe tome rédigé tout de nouveau :

— « Nous étions arrivé au bout du Ve tome, malgré la tempête soulevée contre nous à Alexandrie, car Jésus commandait aux vents et aux flots de la mer. Aussi sommes-nous sorti de là sain et sauf, arraché de l'Egypte par la main du Dieu libérateur qui jadis en avait retiré son peuple ; depuis lors, l'ennemi a redoublé de violence en publiant ses nouvelles lettres, vraiment ennemies de l'Evangile, et en dé-

(1) Fragment d'une lettre citée par S. Jérôme, l. II, *adv. Rufinum*.

chaînant contre nous tous les mauvais vents de l'Egypte. C'est pourquoi la raison nous conseillait avant tout de nous tenir prêt pour le combat, et de conserver intacte la plus haute partie de nous-même, en attendant que la tranquillité rendue à notre esprit nous permît de rattacher à nos travaux précédents la suite de nos études sur l'Ecriture. En reprenant cette tâche à contre-temps, nous eussions craint que des réflexions pénibles ne portassent la tempête jusque dans notre âme (1). »

Cette interruption fut de courte durée. Peu de temps après son arrivée en Palestine, Origène se remit au travail avec plus d'ardeur que jamais. Une âme moins fortement trempée que la sienne eût peut-être cédé au découragement en présence de si rudes épreuves; mais l'*homme aux entrailles d'airain*, comme on l'appelait de son temps, ne se laissa point abattre par les persécutions auxquelles il était en butte. Il chercha ses consolations dans l'étude, dans la prédication, dans la défense de Jésus-Christ et de l'Eglise ; et les vingt-trois années qui suivirent son exil d'Alexandrie devinrent les plus fécondes de sa vie. Il les passa tour à tour à Césarée de Palestine, à Césarée de Cappadoce, à Athènes et à Tyr, sans parler des séjours moins prolongés qu'il fit à Jérusalem, à Nicomédie et en Arabie, où il fut appelé à deux reprises pour y combattre des hérésies naissantes (2). C'est pendant cette période, et malgré les hasards

(1) *In Joannem*, tom. VI, *præf.*

(2) D'après le docteur Dœllinger (*Hippolytus und Callistus*, p. 264), Héraclas, successeur de Démétrius sur le siège d'Alexandrie, aurait permis à Origène de rentrer dans cette ville ; mais voyant que son ancien maître persévérait dans l'erreur, il l'aurait banni de nouveau. Nous ne voulons pas nier que le savant critique n'allègue des raisons assez plausibles à l'appui de son opinion. Mais comment S. Jérôme, si attentif à recueillir toutes les circonstances défavorables à la cause d'Origène, aurait-il passé sous silence une condamnation portée par Héraclas, lui qui rappelle tant de fois la sentence de Démétrius (Ep. XXXIII, *ad Paulam ;* Ep. XCVII' *ad Pammachium et Marcellam : adv. Rufinum,* l. II, c. 5)?

d'une existence si agitée, qu'il acheva le vaste monument dont il avait jeté les bases à Alexandrie, je veux dire ses *Hexaples*, la plus grande œuvre de patience qui ait jamais été accomplie par un homme. A côté de ce travail purement grammatical et philologique, il reprit la suite de ses commentaires sur les différentes parties de l'Ancien et du Nouveau Testament; et enfin ses prédications continuelles dans les églises l'obligèrent à composer plus de mille homélies prononcées devant le peuple. C'est sous ce nouvel aspect que l'ordre des temps et la liaison des matières nous amènent à étudier l'activité théologique et littéraire d'Origène.

Comme nous venons de le dire, les travaux d'Origène sur l'Écriture sainte sont ou critiques, ou exégétiques, ou parénétiques, suivant qu'ils ont pour objet de préciser la lettre même du texte sacré, ou d'en déterminer le véritable sens, ou bien d'en tirer des instructions pour les fidèles. Plusieurs raisons avaient porté l'infatigable érudit à entreprendre sa fameuse édition des livres saints. Depuis des siècles, la version des Septante existait à côté du texte original, qu'elle remplaçait auprès de ceux qui ne savaient pas l'hébreu. Juifs hellénistes et chrétiens s'en servaient également dans les assemblées du culte et pour l'enseigne-

Un pareil acte, émanant du disciple d'Origène, eût été un argument décisif contre Rufin. Il est certain que, dans sa préface au VIe tome du *Commentaire sur S. Jean*, Origène ne se plaint que de Démétrius, et « de ses nouvelles lettres vraiment ennemies de l'Evangile. » La seule manière de concilier entre eux des renseignements divers, c'est d'admettre qu'Héraclas, tout en s'abstenant de confirmer la sentence de son prédécesseur, n'avait pas jugé à propos de la révoquer. Par là on s'explique à la fois qu'Origène ne soit pas rentré à Alexandrie sous l'épiscopat de son ancien disciple, et que les dispositions peu bienveillantes d'Héraclas aient pu prendre, aux yeux de quelques anciens anteurs, le caractère d'une condamnation formelle. Quant à Denis, autre disciple d'Origène, et successeur d'Héraclas sur le siège d'Alexandrie, on voit assez qu'il n'excluait pas de sa communion l'illustre proscrit, puisqu'il lui adressa son livre *sur le Martyre* (Eusèbe, H. E., VI, 46).

ment des écoles : émanant d'autres juifs antérieurs au christianisme, elle ne devait inspirer aucune défiance aux descendants d'Israël. Aussi Aristobule, Philon et Josèphe en avaient-ils fait usage non moins que les écrivains du Nouveau Testament. Elle passait même pour inspirée aux yeux d'un grand nombre de juifs ; et cette opinion, rejetée à bon droit par saint Jérôme, avait trouvé de l'écho chez quelques autres chrétiens (1). Bref, la version des soixante-dix interprètes jouissait de part et d'autre d'une égale autorité, et la controverse gagnait en clarté par la diffusion d'un texte accessible à tout le monde et dont l'origine ne pouvait être suspecte à personne. Mais quand les juifs s'aperçurent qu'on les battait par leurs propres armes, et qu'on se servait contre eux d'une traduction provenant de leurs ancêtres, ils se mirent à en contester la fidélité et à faire valoir les différences insignifiantes qu'on remarque entre elle et l'original hébreu. De là les anathèmes dont ils accablèrent la version des Septante, jusqu'à ordonner un jour de jeûne annuel en expiation d'un tel crime (2). Il s'agissait donc de confronter, ligne par ligne, cette version avec le texte hébreu, pour montrer en quoi ils s'accordent et par où ils diffèrent, de manière à enlever aux juifs tout prétexte de calomnier les chrétiens (3). D'autre part, comme nous l'apprend Origène, les exemplaires grecs de l'Ancien-Testament présentaient d'assez nombreuses variantes, soit par la négligence des copistes, soit par la prétention qu'affichaient certains interprètes de vouloir corriger le texte, en ajoutant ou en retranchant à leur gré (4). Un travail de révi-

(1) S. Jérôme, *Præf. in Pent.; Apol adv. Rufinum*, I, 2 : Aliud est enim vatem, aliud interpretem esse. Ibi spiritus ventura prædicit ; hic eruditio et verborum copia ea quæ intelligit, transfert.

(2) Talmud, Traités *Thaanith* et *Sopherim*.

(3) Nous trouvons un écho de ces calomnies dans Origène, *Ep. ad Africanum*, n° 5 : et dans S. Jérôme, *Præf. in libr. Josue, in libr. Isaiæ, in Paralipomena*, etc.

(4) *In Matth.*, tom. XV, 14

sion critique devenait nécessaire afin de démêler la leçon primitive au milieu de ces remaniements postérieurs. Enfin, Messieurs, dans la seconde moitié du IIe siècle, il s'était produit trois versions grecques de la Bible, dont la première avait pour auteur le juif Aquila, et les deux dernières, Théodotion et Symmaque, appartenant l'un et l'autre à la secte des ébionites. Versés tous les trois dans la connaissance de la langue hébraïque, de pareils traducteurs s'éloignaient trop de l'orthodoxie pour qu'on pût les accuser d'avoir voulu favoriser la cause de l'Eglise par les aveux que leur arrachait la vérité. Dès lors quelle utilité n'y avait-il pas à réunir, dans un seul et même ouvrage, le texte original avec les différentes traductions, et à présenter au lecteur, pour chaque verset de l'Ecriture, les leçons les plus autorisées ? Toute contestation disparaissait devant l'accord des interprètes ; et en cas de divergence, il devenait facile de se prononcer pour l'un ou pour l'autre. Un travail de ce genre ne pouvait manquer d'ouvrir une mine féconde à la controverse comme à l'enseignement,

Mais aussi quel travail ! Pour le mener à bonne fin, il ne fallait rien moins que transcrire la Bible sept ou huit fois, depuis le premier mot jusqu'au dernier, en ayant soin de noter les moindres différences qui pouvaient exister entre le texte des Septante et celui des autres interprètes. Origène ne se laissa point effrayer par la perspective d'une collection qu'on peut évaluer à plus de cinquante volumes. Il fit d'abord un recueil en quatre colonnes. Dans la première, il plaça la version d'Aquila, comme étant celle qui se rapproche davantage du texte hébreu par sa scrupuleuse exactitude ; venait ensuite la traduction de Symmaque, moins fidèle que la précédente, mais plus polie et plus claire ; la troisième colonne contenait la version des Septante, point central auquel se rapportait tout le reste ; suivait enfin le texte de Théodotion, qui s'éloigne le moins

des soixante-dix interprètes, sur les pas desquels il marche presque toujours. Ce tableau synoptique en quatre colonnes prit le nom de *Tétraples*. Les quatre principales traductions grecques marchaient ainsi de front, offrant au lecteur autant de leçons diverses qu'il lui était aisé de contrôler réciproquement. Il manquait toutefois à cette première édition un avantage précieux, celui de pouvoir comparer les versions avec l'original. Pour combler une telle lacune, Origène fit précéder les *Tétraples* de deux nouvelles colonnes, où il mit, d'un côté, le texte hébreu en caractères hébraïques, et, de l'autre, le même texte en lettres grecques pour ceux qui comprenaient l'hébreu sans savoir le lire. Cette distribution de l'ouvrage en six colonnes lui valut le nom d'*Hexaples*. Msis le laborieux écrivain ne s'en tint pas là. Dans le cours de ses pérégrinations, il avait trouvé deux versions grecques de l'Ancien Testament : l'une à Jéricho, en Palestine ; l'autre à Nicopolis, près d'Actium. De là deux colonnes supplémentaires destinées à recueillir cette cinquième et cette sixième version, par où les *Hexaples* devinrent des *Octaples*. Enfin, une septième traduction, dont nous ignorons la provenance, vint former une dernière colonne et convertir les *Octaples* en *Ennéaples*, bien que les anciens n'aient jamais attaché ce nom à l'édition totale. Le titre d'*Hexaples* lui est resté, soit que les trois dernières versions ne s'étendissent pas à toute l'Ecriture, soit qu'Origène n'en ait fait usage que pour une partie des livres saints (1).

J'ai dit, Messieurs, que l'attention de l'auteur s'était concentrée principalement sur la version des Septante. Elle occupait la colonne du milieu dans l'édition complète, afin que l'on pût mieux saisir ses rapports de conformité ou de dissemblance avec le texte hébreu et le reste des versions

(1) Origène, *in Matth.*, tom. XV, 14. — Eusèbe, H. E., l. VI, c. 16. — S. Jérôme, *Prol. in Genesim*, et passim. — S. Epiphane, *Lib. de ponder. et mens.*, c. 19 ; *Hæres.*, LXIV, c. 3.

grecques. Mais, pour faciliter au lecteur ce travail de comparaison, l'ingénieux critique imagina certains signes qui indiquaient à première vue la différence des leçons. S'agissait-il d'un membre de phrase omis par les Septante et compris dans l'original hébreu? il le reproduisait en le faisant précéder d'une astérisque, et suivre de deux points (*... :). Au contraire, il marquait par un obélisque ou une petite broche ce que les Septante avaient en plus (÷). D'autres signes lui servaient encore pour noter les passages que les soixante-dix interprètes avaient rendus d'après le texte hébreu, mais avec moins d'exactitude qee les traductions parallèles. De cette manière, sans toucher à la célèbre version, il montrait ce qu'elle pouvait avoir d'incomplet ou de défectueux ; et lorsqu'on pense que cette révision minutieuse embrassait tous les livres de l'Ancien Testament, il n'y a plus lieu de s'étonner que les contemporains d'Origène l'aient appelé un homme d'acier, Ἀδάμαντιος.

Telle est cette œuvre tant célébrée par l'antiquité chrétienne. On peut dire qu'elle a servi de base à tous les travaux entrepris dans la suite sur le même sujet, en sorte que son auteur mérite à juste titre d'être appelé le père de l'exégèse biblique. Vous comprenez toutefois quelle difficulté il y avait pour les copistes à transcrire mot par mot une collection aussi volumineuse. Les *Hexaples* ne pouvaient pas se répandre à beaucoup d'exemplaires ; c'est ce qui explique pourquoi il ne nous en reste plus un seul fragment (1). L'original avait été déposé dans la fameuse bibliothèque de Césarée, où il a dû périr, en même temps

(1) Hexapla ipsa, ut ab Origene concinnata sunt, ita funditus perierunt, ut ne particulam quidem eorum ulli uspiam conspicere licuerit..... quia vero paucissima eorum apographa facta fuerant, hæc ipsa diuturnitate injuriaque temporum ita perierunt, ut ne vestigium quidem eorum, ut ab Origene fuerunt concinnata remanserit (Bernard de Montfaucon, *Præliminaria in Hexapla Origenis*, patrologie grecque de Migne, tome XV).

que tout ce précieux trésor, quand les Perses de Chosroës, et, plus tard, les Arabes, vinrent dévaster la Palestine. Mais si le temps n'a épargné aucun manuscrit reproduisant les Hexaples, tels qu'ils étaient sortis de la main d'Origène, il n'en est pas absolument de même des différentes versions qui s'y trouvaient réunies. Sans parler des Septante dont nous possédons le texte intégralement, nous sommes loin d'avoir perdu jusqu'au dernier vestige des traductions d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque. En rassemblant ce qui nous reste de ces anciens interprètes, et à l'aide des Pères de l'Église qui avaient profité du travail d'Origène, quelques érudits, à la tête desquels il faut placer dom Bernard de Montfaucon, sont parvenus à recomposer les *Hexaples*, du moins en partie. Mais il est clair que ce recueil, assurément fort utile, n'a de commun avec l'œuvre du catéchiste alexandrin que l'identité du plan et l'emploi des mêmes matériaux (1).

A côté de sa grande édition des livres saints, qui l'occupa pendant près de vingt ans, Origène écrivit différents petits traités, afin d'éclaircir certaines difficultés qui pouvaient arrêter un lecteur grec. Dans l'un, il expliquait les noms hébreux; dans l'autre, les poids et mesures usités chez le peuple juif (2). Et si j'insiste, Messieurs, sur ces travaux de

(1) Le travail de Montfaucon se trouve dans la patrologie grecque de Migne, tomes XV et XVI. Mais l'éditeur à tort de l'intituler *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*. La vérité est qu'il ne nous reste absolument rien des Hexaples d'Origène, *ne tantilla quidem pars Hexaplorum, ut initio scripta fuerunt*, comme disait le savant bénédictin. C'est un recueil tout nouveau, formé à l'aide des mêmes éléments que l'ancien, mais qu'on ne saurait faire passer à aucun titre pour l'œuvre d'Origène.

(2) S. Jérôme, *Ep.* 83. *ad Pammachium*, n° 2. Huet prétend qu'Origène n'a jamais été bien versé dans la langue hébraïque (*Origeniana*, l. II, c. 1). Cette opinion ne se concilie guère avec la merveilleuse facilité du catéchiste alexandrin, ni avec ses longs travaux sur le texte original de l'Ancien Testament. Tel n'était pas le sentiment de S. Jérôme, lorsqu'il disait : *Quod in Origene miror, quodque in illo Græcia tota miratur*, etc. (*Ep.* 39 *ad Paulam*). Le célèbre érudit avait étudié de bonne heure la langue sacrée, et avec l'application opiniâtre qu'il portait en toutes choses

critique et d'érudition, c'est pour montrer de quel poids est son témoignage relativement à l'authenticité des livres de l'Ancien Testament. Cette remarque, nous l'avions déjà faite pour les quatre Évangiles, en étudiant la première partie du *Commentaire sur saint Jean*. Mais elle ne s'applique pas moins à la Bible tout entière, y compris les livres deutéro-canoniques de l'ancienne Loi, ainsi appelés parce qu'ils ne se trouvaient pas dans le canon d'Esdras, déjà clos avant la composition de quelques-uns d'entre eux. Certes, les études d'Origène sur l'Écriture sainte, ses voyages à travers l'Orient et l'Occident, l'avaient mis à même d'apprendre ce que l'on pensait à cet égard dans les différentes églises. Ne disait-il pas que, dans ses pérégrinations, « il avait toujours soin de rechercher ceux qui faisaient profession de savoir quelque chose (1) ? » Un tel homme était admirablement placé pour juger quels livres appartenaient au corps des Ecritures d'après le consentement général. Or ses ouvrages attestent qu'il tenait pour

(Eusèbe, H. E., VI, 16). Depuis lors, il passa une grande partie de sa vie à conférer le texte hébreu avec la version des Septante, notant les moindres différences qui pouvaient exister entre l'un et l'autre. Un pareil travail, s'étendant à toute l'Ecriture, aurait suffi pour familiariser avec l'hébreu un esprit même ordinaire. Quant aux raisons allégnées par l'évêque d'Avranches, elles ne sont d'aucun poids. Lorsqu'on songe combien les savants s'accordent peu sur la signification précise de certains mots, il n'est pas étonnant qu'Origène ait pu se tromper en voulant déterminer la racine de quelques noms hébreux. C'est l'abus de la méthode allégorique, et non le défaut de science, qui le porte parfois à s'écarter du sens propre et obvie. Huet cite ce passage de la 14e Homélie sur le *Livre des Nombres* : « Ceux qui lisent l'hébreu disent que, dans cet endroit, le nom de Dieu n'a pas les caractères du tétragramme ; s'informe de ce détail qui pourra. » Qu'est-ce à dire ? L'orateur voulait-il faire entendre par là qu'il ne savait pas lire l'hébreu, lui qui a donné une édition complète du texte original de l'Ancien Testament ? On conçoit très bien que, dans une homélie adressée au peuple, il ait employé cette prétérition pour écarter toute discussion philologique. Son intention ressort clairement des paroles qui précèdent : « Nous parlons dans l'Eglise pour édifier..... autre est le *style des Commentaires*, autre celui que nous employons en ce moment. »

(1) *Traité contre Celse*, VI, 24.

authentiques et inspirés les livres deutérocanoniques, tels Tobie, Judith, les sept derniers chapitres d'Esther, Baruch, l'Ecclésiastique, la Sagesse, les fragments de Daniel qui ne figuraient pas dans le canon des Juifs, les deux livres des Machabées (1). Et qu'on ne dise pas qu'il acceptait aveuglément l'opinion dominante : sa controverse avec Jules Africain prouve quel soin il mettait à discuter les questions d'authenticité. Ce débat est fort intéressant, parce qu'il nous montre que, dans la première moitié du IIIe siècle, la critique était beaucoup plus avancée qu'on ne se l'imagine d'ordinaire.

Jules Africain passait pour l'un des meilleurs esprits de son temps. Il avait composé une *Chronographie* en cinq livres, contenant la suite de l'histoire universelle, depuis la création du monde jusqu'à la troisième année du règne d'Héliogabale (221 ap. J.-C.). Eusèbe, qui loue fort l'exactitude de ce récit, en a inséré quelques fragments dans sa *Chronique*. A côté de ses travaux historiques, Jules Africain

(1) Après avoir reproduit le canon des Juifs, il mentionne les deux livres des Machabées qui n'en faisaient point partie (Eusèbe, H. E., VI, 15). Il cite le IIe de ces livres, dans le but de prouver que les saints intercèdent pour nous (*In Joannem*, XIII, 57). Quant à la prophétie de Baruch, il en fait usage comme d'une partie intégrante de l'Ecriture sainte avec la formule γέγραπται, *il est écrit* (*Select. in Jeremiam*, 31 ; *in Joannem*, VI, 15 ; *Select. in Ps.*, 125). En parlant de l'Ecclésiastique, il dit : « Voici ce qu'enseigne la parole de Dieu. » (*Contre Celse*, VIII, 50 ; *in Joannem*, XXVIII, 3, XXXII, 14). Dans le seul commentaire sur S. Jean, il cite plus de douze fois le Livre de la Sagesse, qu'il appelle une « Ecriture divine » Θεῖος λόγος, dans le Traité contre Celse (*in Joannem*, VI, 36, 37 ; XIII, 25, 36 ; XIX, 2 ; XX, 4, 5, 10, 21, 33 ; XXVIII, 13, XXXII, 2 ; *cont. Celse*, III, 72 ; *Prol. in Cant. cant.*). « Les Eglises se servent de Tobie, » écrit-il dans sa Lettre à Jules Africain. Il s'appuie sur le Livre de Judith comme sur l'Ecriture sainte (*in Jeremiam select*, XXIII). Sa lettre à Jules Africain atteste aussi son sentiment sur l'authenticité des fragments d'Esther et de Daniel. Les renseignements d'Origène ont d'autant plus de valeur qu'il distingue très bien les livres canoniques, divinement inspirés, des écrits apocryphes, tels que le livre d'Enoch (*cont. Celse*, V. 54 ; *in Joannem*, VI, 25 ; *Prol. in Cant. cant.*).

cultivait avec ardeur la science des Ecritures. Dans une lettre à Aristide, dont Eusèbe nous a conservé un assez long morceau, il s'était efforcé de concilier les deux généalogies de Jésus-Christ selon saint Matthieu et selon saint Luc. Des études de ce genre devaient tout naturellement le mettre en rapport avec le premier exégète de l'époque. Dans une conférence avec Bassus, qu'il appelle son ami, Origène s'était autorisé de l'histoire de Susanne. Jules Africain, qui assistait à la discussion, ne lui fit aucune observation pour le moment; mais plus tard il lui exposa par écrit les raisons qu'il avait de regarder cette histoire comme apocryphe. Origène, qui se trouvait alors à Nicomédie (en 240), lui répondit par une longue lettre, où il réfute une à une les objections du savant chronologiste. Voici le résumé de ce document, qu'on dirait daté d'hier, tant il peut souffrir le parallèle avec ce que la critique moderne a su dire de mieux sur le même sujet. Le théologien du IIIe siècle examine successivement les raisons extrinsèques et intrinsèques qu'avait fait valoir son adversaire. Si l'histoire de Susanne a disparu du canon des Juifs, elle se trouve dans la version des Septante et dans celle de Théodotion; « toute l'Eglise du Christ » la tient pour authentique, et il ne faut pas déplacer les limites établies par la tradition, d'autant plus que la Providence veille sur la destinée des livres écrits pour l'édification des fidèles. Est-il étonnant que les chefs de la Synagogue aient voulu soustraire à la connaissance du peuple un récit qui notait d'infamie deux juges d'Israël? Jules Africain s'était servi d'un argument repris depuis par Porphyre, en citant un jeu de mots qui n'a de sens que dans la langue grecque, d'où il concluait que l'auteur n'appartenait point à la nation juive. Qui vous dit, lui répond Origène, que le texte hébreu, aujourd'hui perdu, ne contenait pas des locutions toutes semblables? Faute de pouvoir les rendre par des mots équivalents, l'interprète grec se sera borné à choisir des ter-

mes analogues (1). Vous m'opposez à tort la sentence capitale portée contre les juges prévaricateurs par le peuple d'Israël captif à Babylone; car les rois d'Assyrie, en transplantant les douze tribus sur les rives de l'Euphrate, leur avaient laissé le pouvoir de se régir d'après leurs propres lois. Plusieurs de ces exilés possédaient de grands biens, des charges brillantes à la cour : vous ne devez donc pas trouver étrange que Joakim, le mari de Susanne, ait pu avoir une maison, un jardin et des terres. Daniel, dites-vous, ne prophétisait d'ordinaire qu'en vision et à la suite d'une apparition d'ange; mais l'apôtre n'écrivait-il pas aux Hébreux que Dieu avait parlé à leurs pères de différentes façons, ainsi qu'on le voit assèz par l'histoire des prophètes? La décision si courageuse et si sensée de Daniel au sujet des deux vieillards impudiques n'est pas moins conforme aux règles de l'équité que le jugement de Salomon. Ne vous récriez pas sur ce que le prophète reproduit, presque dans les mêmes termes, des pensées qui se trouvent en d'autres endroits de l'Ecriture : ainsi en est-il de Michée par rapport à Isaïe, et l'on citerait bien des psaumes qui se ressemblent au fond et dans la forme. Reste la question de style, sur laquelle nous ne sommes pas du même avis. C'est pure affaire de goût, et il ne nous semble pas comme à vous qu'il y ait grande diversité, sur ce point, entre les parties de Daniel qui vous paraissent authentiques, et celles qu'il vous plaît de rejeter.

(1) Il s'agit d'un jeu de mots formé par les noms grecs donnés aux deux arbres sous lesquels les juges prévaricateurs prétendaient avoir surpris Susanne, πρίνος, yeuse, chêne vert, et σχῖνος, lentisque. Soit qu'il ne connût pas les arbres de l'Assyrie dont il était question dans le texte original, soit que les deux expressions fussent réellement intraduisibles, l'interprète grec y aura substitué un jeu de mots analogue sinon équivalent. Comme exemple de la difficulté qu'on éprouve à faire passer certains mots d'une langue dans une autre, Origène cite avec raison ce verset de la Genèse : « Elle sera appelée femme, parce qu'elle a été tirée de l'homme, » phrase qui n'a de vrai sens que dans le texte hébreu, où le nom de l'homme est *is*, איש, et celui de la femme *issa* ou *essa*, אישה,

Vous le voyez, Messieurs, on procédait au IIIe siècle de la même façon qu'aujourd'hui, pour décider de l'origine d'un livre; et ceux qui prétendent « que la critique est née de nos jours » ne prouvent qu'une chose, c'est que leur connaissance des temps passés ne remonte pas très haut. Je me suis arrêté à cet épisode, pour vous montrer combien le témoignage d'Origène sur l'authenticité des livres saints emprunte d'autorité tant à ses longues études qu'à l'exactitude et à la sévérité de sa méthode. L'histoire offre peu d'exemples d'une pareille alliance de l'érudition avec le génie. Il est rare que des hommes doués d'une énergie créatrice aient assez de patience pour exécuter un travail semblable à ceux dont nous venons de parler. La réunion de qualités si diverses n'en est que plus étonnante chez l'homme qui, d'une main, écrivait le *Periarchon*, et, de l'autre, traçait le plan des *Hexaples*. N'allons pas toutefois exagérer ce contraste. Aristote et Leibnitz nous montrent, comme Origène, qu'on peut être à la fois un homme de génie et un grand érudit; et si Buffon a eu tort de définir le génie, « une longue patience », ce serait une erreur de s'imaginer que l'érudition avec ses vastes labeurs exclut nécessairement le don de l'invention. Cette harmonie, je le répète, pour n'être pas fréquente, n'en mérite que plus d'attention; et lorsqu'on rencontre dans un esprit aussi synthétique que celui d'Origène, une telle puissance d'analyse, une étendue de savoir qui n'entrave en rien l'essor de la spéculation, il est juste d'y voir l'un des phénomènes les plus merveilleux que présente l'histoire des lettres.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON

Origène envisagé comme interprète de l'Ecriture sainte — Quels sont les principes qui l'ont guidé dans l'explication des livres divinement inspirés ? — Classes d'adversaires contre lesquels il veut réagir par sa méthode exégétique. — Comment il établit que l'Ecriture renferme en beaucoup d'endroits, outre le sens littéral indiqué par les mots, un sens spirituel qui résulte des choses mêmes. — Fondement de l'interprétation allégorique. — Abus de cette méthode dans les œuvres d'Origène. — Par quelles raisons le mystique interprète en est arrivé à soutenir qu'il y a dans l'Ecriture sainte quantité de textes qui ne renferment pas de sens littéral. — Fausseté de cette opinion.

Messieurs,

Il ne suffisait pas à Origène d'avoir donné une édition complète des livres saints, en joignant au texte original les différentes versions connues de son temps ; à ce travail purement grammatical et philologique il voulut ajouter l'explication intégrale de l'Ancien et du Nouveau Testament. Interpréter l'Écriture depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, ce serait déjà une œuvre capable d'absorber la vie d'un homme ; mais l'intrépide érudit trouva encore moyen de dépasser ce programme en poursuivant sa vaste entreprise sous une triple forme. D'abord il résolut d'expliquer chaque livre verset par verset, sans imposer d'avance aucune limite à ses développements : c'est ce qu'il appela ses *tomes* ou ses commentaires proprement dits. Puis, dans un deuxième travail, il disposa une série de notes moins longues, destinées à éclaircir les endroits les plus difficiles, suivant la coutume des scoliastes d'Alexandrie : aussi ses observations reçurent-elles le nom de *Scolies*. Enfin ses prédications dans les églises l'obligèrent à reprendre ses études d'exégèse

pour leur donner un caractère plus pratique et mieux approprié à l'enseignement populaire : d'où le titre d'*Homélies* réservé à ces dissertations sur l'Ecriture sainte (1). Voilà les occupations auxquelles il se livra pendant les vingt dernières années de sa vie, à côté de tant d'autres travaux dont nous parlerons plus tard.

Pour vous donner une idée de ce labeur, vraiment colossal, il me suffira d'énumérer ce qui en reste, car la difficulté de recopier cette foule de traités a dû en faire disparaître la majeure partie. Nous possédons encore aujourd'hui, outre quelques débris de ses tomes et de ses scolies, 17 homélies d'Origène sur la Genèse ; 13 sur l'Exode ; 16 sur le Lévitique ; 28 sur les Nombres ; 26 sur Josué ; 9 sur les Juges ; 2 sur le Ier livre des Rois ; quelques fragments de ses scolies sur Job ; des morceaux assez étendus de son vaste commentaire sur les Psaumes ; 2 homélies et 4 tomes sur le Cantique des cantiques ; 9 homélies sur Isaïe ; 21 sur Jérémie ; 14 sur Ezéchiel, avec quelques extraits de ses commentaires sur ces divers prophètes. Pour la partie relative au Nouveau Testament, le temps a épargné 10 tomes sur l'Évangile de saint Matthieu, avec un long traité sur le même sujet ; 39 homélies sur l'Evangile de saint Luc ; 10 tomes sur l'Evangile de saint Jean, outre quelques fragments des tomes perdus ; 10 tomes du Commentaire sur l'Épître aux Romains et un petit nombre de réflexions sur les autres écrits de saint Paul (2). On voit par les listes qu'ont dressées Eusèbe, Rufin et saint Jérôme combien nos pertes sont considérables (3) ; mais, quelle que soit leur étendue, la partie sauvée du naufrage n'en constitue pas moins un véritable trésor qui

(1) S. Jérôme, *Prol. Homil. in Ezechielem ;* Rufin, *Prol. Homil. in Numeros.*

(2) Patrologie grecque éditée par M. Migne, tomes XII, XIII, XIV.

(3) Ainsi sur S. Matthieu, Origène avait composé 25 volumes ; 32 sur S. Jean, 20 sur l'Epître aux Romains, etc.

nous permet d'apprécier les qualités et les défauts d'Origène envisagé comme interprète de l'Écriture sainte.

Tel est en effet le point qui mérite davantage notre attention, car nous n'aurions jamais assez de temps pour examiner en détail tout ce qu'Origène a écrit sur l'Ancien et le Nouveau Testament : ce serait la matière d'un cours complet d'Écriture sainte. Quels sont les principes qui l'ont guidé dans l'interprétation des livres sacrés ? Comment les a-t-il appliqués, soit en s'adressant à l'élite des esprits, soit en instruisant le peuple ? Quelles inductions pouvons-nous tirer de ses homélies pour le ton et la forme de la prédication au IIIe siècle ? Voilà les questions auxquelles nous devrons nous attacher. Pour résoudre la première, il faut que nous retournions au IVe livre du *Periarchon*, où l'auteur expose ses vues générales sur l'herméneutique sacrée.

Origène commence par établir que les Écritures sont divinement inspirées (θεοπνεύστοι). L'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament dans la personne de Jésus-Christ prouve que l'esprit de Dieu avait dicté ces oracles ; et c'est aux clartés du présent que le passé s'illumine pour nous montrer dans la Bible un ensemble de documents composés avec le secours de la grâce céleste (οὐρανίῳ χάριτι), une œuvre divine qui dépasse toutes les conceptions de l'homme (1). Est-il étonnant dès lors que le livre de Dieu soit plein de mystère et qu'il offre à nos investigations une mine inépuisable (2) ? « De même que l'homme est formé de trois éléments, le corps, l'âme et l'esprit, ainsi en est-il de l'Ecriture sainte. » Elle renferme d'abord un sens littéral ou historique, qui est comme son corps ou sa chair, puis un sens moral, qu'on peut appeler l'âme de la loi, et enfin un

(1) *Periarchon*, l. IV, 1-6. Nous possédons, pour cette partie du *Periarchon*, le texte grec inséré dans la *Philocalie* de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze.

2) *Periarchon*, n° 7.

sens spirituel ou mystique par lequel nous sommes initiés aux choses célestes et aux biens futurs (1). Cette division, Messieurs, ne me semble pas très heureuse, pas plus que celle de l'homme en trois parties ; car le sens moral rentre dans les deux autres et peut surgir de la lettre non moins que de l'esprit du texte. Pour éviter toute confusion, il eût mieux valu ne distinguer que deux sens primaires : le sens littéral, celui que représentent à l'esprit les termes mêmes dont se sert l'écrivain sacré, et le sens spirituel, qui résulte, non pas des mots, mais des choses exprimées par les mots. Rien n'empêchait ensuite de subdiviser le sens littéral en sens propre et en sens métaphorique, suivant que les mots sont pris dans leur acception naturelle et grammaticale, ou que la phrase a un tour figuré. De même le sens spirituel devient allégorique pour les passages de l'Ancien Testament qui se rapportent au Nouveau, tropologique et moral quand il est relatif aux mœurs, et analogique lorsqu'il dépasse les réalités terrestres pour nous élever vers les choses du ciel. Ces classifications ne sont pas sans importance, et c'est faute d'en avoir précisé les termes, qu'Origène a confondu le sens métaphorique, qui est un sens littéral, bien que figuré, avec le sens mystique, comme nous le verrons tout à l'heure. Mais ce qu'il importe de constater pour le moment, c'est que le savant exégète n'a méconnu la valeur d'aucune de ces significations, quoiqu'il ne les distingue pas suffisamment l'une de l'autre.

Au fond, la question se réduisait à ceci : faut-il admettre dans beaucoup d'endroits de l'Écriture sainte, outre le sens littéral indiqué par les mots, un sens spirituel qui résulte des choses mêmes ? Origène n'a rien négligé pour faire voir

(1) *Periarchon*, l. IV. 11 ; *in Leviticum Homil.* V., nos I et 5 : « Comme nous l'avons dit souvent, les divines Ecritures renferment un triple sens, un sens historique, un sens moral et un sens mystique. Par où l'on comprend qu'il y a en elles un corps, une âme et un esprit. »

qu'on ne saurait contester ce principe sans amoindrir le caractère des livres saints ; et, à cet égard, sa démonstration est complète. Pourquoi, se demande-t-il, les juifs incrédules ont-ils rejeté le Sauveur ? Parce que ces hommes charnels et esclaves de la lettre n'avaient pas appris à démêler le sens spirituel des Écritures. Ils lisaient dans les prophètes qu'à l'avènement du Messie le loup habiterait avec l'agneau, que le léopard reposerait auprès du chevreau, que la génisse, le lion et la brebis paîtraient ensemble, qu'un petit enfant suffirait pour les conduire, etc., etc. Voyant que rien de tout cela n'avait eu lieu dans le sens grossier où ils entendaient ces paroles, ils en ont conclu que Jésus de Nazareth n'était pas le Messie. Toute leur erreur provient de ce qu'ils n'ont pas su s'élever au-dessus de la lettre simple et nue, pour comprendre que les prophètes voulaient parler d'une rédemption spirituelle. Les hérétiques aboutissent au même résultat, bien que par une autre voie. Choqués de rencontrer dans les livres saints des expressions qui semblent attribuer à Dieu la colère, la jalousie, le repentir et d'autres passions semblables, ils en sont venus à imaginer leur antithèse chimérique entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu du Nouveau. Si, au lieu de prendre au pied de la lettre ces manières de parler tout humaines, ils avaient suivi les règles d'une saine interprétation, ils ne seraient pas arrivés à des conclusions si étranges. Enfin, il est même des fidèles qui, sans aller aussi loin que les sectaires, n'en compromettent pas moins les perfections de Dieu par les sentiments qu'ils lui prêtent. Ceux-là aussi s'en tiennent trop exclusivement à l'écorce de la loi, et négligent de chercher le fruit caché sous cette enveloppe extérieure et sensible (1).

C'est contre ces trois classes d'adversaires qu'Origène veut

(1) *Periarchon*, l. IV, 8.

réagir par sa méthode exégétique. Sans doute il est bien éloigné de vouloir les ranger sur la même ligne ; mais l'on voit par ses fréquentes sorties contre les chrétiens trop attachés à la lettre des Écritures, que ces tendances judaïques le préoccupaient vivement : « Pour nous, dit-il, nous suivons la règle transmise par les apôtres et conservée dans l'Église de Jésus-Christ. » D'après cette règle, il y a dans les divines Écritures tout une économie mystique οἰκονομίαι μυστικαί qui se déroule aux yeux du lecteur attentif à en pénétrer le secret. Comment se méprendre sur le caractère figuratif et typique de l'Ancien Testament, devant les déclarations formelles de Jésus-Christ et des apôtres ? Après avoir rappelé quelques faits contenus dans les livres de l'Exode et des Nombres, saint Paul ajoute : « Ces choses leur arrivaient en figures, et elles ont été écrites à cause de nous pour qui est venue la fin des temps (1re aux Cor., x, 11). » A propos du rocher dont Moïse fit jaillir de l'eau dans le désert, l'apôtre avait dit un peu auparavant : « Nos pères buvaient de l'eau de la pierre spirituelle qui les suivait ; or cette pierre était le Christ. » Dans l'Épître aux Galates (IV), il attribue à l'histoire de Sara et d'Agar le caractère d'une allégorie qui exprime les deux alliances. « Que personne, écrit-il aux Colossiens, ne vous juge sur le manger ni sur le boire, ni à cause des jours de fête, des néoménies, des sabbats : ces choses n'ont été que l'ombre de celles qui devaient arriver, tandis que Jésus-Christ en est le corps (II, 16, 17). » Même proposition dans l'Épître aux Hébreux, où il appelle le culte mosaïque « une ombre et une figure des choses célestes (VIII, 5). » Ailleurs, il tire d'un précepte biblique une leçon de morale qui ne découle certainement pas de la lettre du texte, quand il appuie sur ce verset du Deutéronome l'obligation de pourvoir à la subsistance des ouvriers évangéliques : « Tu ne lieras pas la bouche au bœuf qui foule le grain. » On se mettrait donc en contradiction

flagrante avec l'enseignement de saint Paul, si l'on voulait contester que l'Écriture sainte renferme en beaucoup d'endroits un sens spirituel qui dépasse la signification littérale des mots (1).

Cette argumentation d'Origène est très concluante. Il serait difficile de mieux poser la thèse, et de l'établir sur un fondement plus solide. Nous l'avons dit en étudiant la Lettre de saint Barnabé et d'autres écrits du même genre, l'Ancien Testament est une vaste allégorie du Nouveau, qu'il annonce ou préfigure ; et l'on peut ajouter que le Nouveau Testament lui-même a un caractère symbolique par rapport aux réalités de la vie future (2). C'est par cette harmonie intime entre ses différentes parties, que le plan divin se révèle dans sa majestueuse unité. D'ailleurs, le Christ avait donné la clef de l'interprétation allégorique, en s'appliquant à lui-même quelques-unes des figures de l'ancienne loi, telles que l'exaltation du serpent dans le désert et le séjour de Jonas dans le ventre de la baleine (3). Mais si la méthode d'Origène repose sur un principe incontestable, la même certitude n'est pas acquise aux applications qu'on peut en faire. Aussi longtemps que l'interprète suit la voie tracée par les écrivains sacrés et par la tradition chrétienne, il avance d'un pas ferme sur un terrain frayé ; mais sitôt que ce fil conducteur lui échappe des mains, sa marche devient incertaine, et il reste livré aux seules ressources de son propre jugement. Alors, il prendra facilement pour une figure ce qui ne l'est pas : il verra des allégories dans des faits qui ne s'y prêtent que de loin ; et, quelque ingénieuses qu'on les suppose, ces hypothèses demeureront toujours plus ou moins arbitraires. Cependant, il y aurait une sévérité

(1) *Periarchon*, l. IV, 12 et 13. *Item*, Homil. XI, *In Numeros*, 1 et 2; *Contre Celse*, l. I, 18; IV, 48-53.

(2) Voyez *les Pères apostoliques*, leçon V^e^.

(3) S. Jean, III, 14 ; S. Matthieu, XII, 40

extrême à blâmer ceux qui s'aventurent dans ces régions inexplorées, au risque d'aboutir à des résultats douteux ou à des minuties peu profitables. Ils ne font qu'user de leur droit, en essayant de poursuivre le principe de l'interprétation mystique jusque dans ses moindres applications. Tout ce que l'on doit exiger d'eux, c'est que, dans leur ardeur à découvrir des allégories, ils ne portent aucune atteinte au sens littéral, qui est le fondement de tout le reste. Voilà le point important pour l'herméneutique sacrée ; et c'est là-dessus que nous voyons s'élever contre Origène, dans un blâme commun, saint Eustathe d'Antioche, Théophile d'Alexandrie, saint Épiphane, saint Jérôme, et même saint Basile, saint Jean Chrysostôme et saint Augustin (1). Dans quelle mesure leurs plaintes sont-elles justifiées ? C'est une question qui mérite de notre part le plus sérieux examen.

Nous ne rendrions pas à Origène la justice qui lui est due, si nous voulions prétendre qu'il a méconnu l'importance et l'utilité du sens littéral, tant pour la défense de la foi que pour l'instruction des fidèles. Ses commentaires sur les Évangiles de saint Jean et de saint Matthieu suffiraient à eux seuls pour prouver avec quel soin il expliquait les textes dans leur sens propre et obvie. Même à l'égard des livres de l'Ancien Testament, ses préférences pour l'allégorie ne vont pas jusqu'à une exclusion systématique. « Que l'exposition littérale soit utile par elle-même, dit l'auteur du *Periarchon*, c'est ce qu'atteste la foi simple et illettrée du grand nombre... Dans l'intention de l'Esprit saint, ce vête-

(1) S. Eustathe, *de Engastrimytho ;* Théophile d'Alexandrie, *Littera Paschalis II ad totius Ægypti episcopos,* n° 10 ; S. Epiphane, *Ep. ad Joannem Hieros.*, n° 2 ; S. Jérôme, *Ep.* 61 *ad Pammachium*, n° 3, *Comm. in Isaiam*, l. V, *Prœfatio in Malachiam ;* S. Basile, *Hom. III Hexameron,* n° 9, *Hom. IX,* n° 1 ; S. Jean Chrysostôme, *Hom. XIII in Genesim ;* S. Augustin, *de Genesi ad litt.*, l. VIII, c. 1, n° 4 ; *de Civit. Dei*, l. XIII, c. 21.

ment des choses spirituelles, que je nomme le corps des Écritures, ne devait pas être inutile en beaucoup de points, mais servir à l'amélioration de la multitude des fidèles, en s'adaptant à leur degré de capacité (1). » Par là, dit-il dans son *Traité contre Celse*, l'enseignement des Ecritures revêt une forme à la fois sublime et populaire : « Moïse a composé ses cinq livres comme un orateur habile qui médite de donner à son discours un tour figuré, s'étudiant à n'employer aucune expression qui ne soit susceptible d'un double sens : à la multitude des Juifs régis par ses lois, il ne prescrit aucune observance qui puisse devenir pour eux une occasion de perte ; et au petit nombre de ceux que leur intelligence supérieure rend capables de pénétrer la pensée intime du législateur, il fournit une ample matière à de plus hautes spéculations (2). » Conformément à ce principe, le savant interprète part le plus souvent de la lettre même du texte, pour s'élever jusqu'au sens mystique. Rien ne saurait nous donner une meilleure idée de sa méthode que cet exorde de la IIe *Homélie sur la Genèse :* « Avant tout, il s'agit de voir ce que l'Écriture, entendue selon la lettre, nous rapporte concernant l'arche de Noé. Examinons d'abord les objections qu'on a coutume de soulever à ce propos, pour y répondre d'après la tradition de nos ancêtres. Après avoir jeté ce fondement, nous pourrons nous élever du texte de l'histoire à l'idée qu'il renferme, de manière à en découvrir le sens mystique et allégorique (3). » On voit bien qu'il s'efforce de tenir le milieu entre un sensualisme esclave des mots et un idéalisme à perte de vue. Dans sa XIVe *Homélie sur le Lévitique*, parlant de l'Israélite qui

(1) *Periarchon*, l. IV, 12, 14.

(2) *Contre Celse*, l. I, c. 18. *Item*, l. IV, c. 49 et 50 : « Admirable est l'économie de nos Ecritures ; le commun des fidèles y trouve de quoi s'édifier, aussi bien que le petit nombre de ceux qui veulent et qui peuvent pénétrer plus avant dans l'intelligence des choses. »

(3) *In Genesim*, Homil. II, n° 1.

avait pour père un Egyptien, il s'exprime ainsi à l'occasion de ce fait : « Quant à nous qui sommes Israélites par les deux côtés, nous défendons dans les saintes Écritures et la lettre et l'esprit (1). » En effet, il défend l'une et l'autre en beaucoup d'endroits, comme par exemple lorsqu'il disserte sur les bénédictions des patriarches : « Ce passage nous permettra de l'interpréter de trois manières différentes, ainsi que nous l'avons fait ailleurs : les bénédictions conserveront leur caractère historique, la prophétie nous fournira le sens mystique et dogmatique, et la leçon morale ressortira du blâme des mœurs (2). » Aussi s'élève-t-il avec indignation contre ceux qui l'accusent de vouloir substituer partout l'allégorie à l'histoire. Non, il reconnaît que l'élément historique occupe une très grande place dans l'Écriture sainte ; et le passage du *Periarchon* où il s'explique à cet égard est fort important, parce que nous y voyons déjà poindre l'erreur qui ne tardera pas à se développer devant nous dans toute son étendue :

« Qu'on n'aille pas appliquer à toutes choses ce que nous disions tantôt. De ce que certains faits n'ont pas eu lieu, on aurait tort de conclure qu'aucun n'est réel. De ce que certains préceptes pris au pied de la lettre seraient absurdes ou impossibles, il ne s'ensuit pas qu'aucune loi ne doive être observée littéralement, ni qu'il faille rejeter comme faux ce qui est écrit du Sauveur dans l'ordre sensible, jusqu'à ne tenir nul compte de sa législation ou de ses commandements. Hâtons-nous de dire qu'en certains points la vérité historique nous paraît manifestement établie. Nul doute, par exemple, qu'Abraham, Isaac et Jacob n'aient été ensevelis à Hébron, dans une double caverne, chacun avec sa femme ; que Sichem n'ait été donné en partage à Joseph ; que Jérusalem ne soit cette métropole de la Judée où Salomon a construit un tem-

(1) *In Leviticum,* Homil. XV, n° 2.
(2) *In Genesim,* Homil. XVII, n° 1.

ple à Dieu ; et ainsi pour une infinité d'autres faits. Car il y a beaucoup plus de passages historiquement vrais qu'il n'en est auxquels viennent s'entrelacer des réalités purement spirituelles. De même, en dehors de tout sens analogique, ce précepte : Honore ton père et ta mère, afin que tu sois heureux, n'en conserve pas moins son utilité et son caractère obligatoire, d'autant plus que l'apôtre Paul le reproduit mot pour mot. Qu'est-il besoin de rappeler ces autres commandements : Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage ? Ainsi encore l'Evangile contient des préceptes au sujet desquels il n'y a pas à chercher si on doit les accomplir à la lettre ou non, comme lorsqu'il est écrit : Je vous le dis, quiconque se met en colère contre son frère, etc. ; et plus loin : Je vous dis de ne pas jurer du tout. Il n'en est pas autrement de ces paroles de l'apôtre : reprenez les turbulents, consolez les pusillanimes, soutenez les faibles, soyez patients envers tous (1). »

J'appelle votre attention sur cette question des préceptes de l'Ancien Testament, car nous voyons par là qu'Origène n'a pas laissé de mettre certaines limites à l'interprétation allégorique. Il établit à cet égard une distinction qui est d'une haute valeur. Autre chose, dit-il, est la loi, autre chose les préceptes. Sous le nom de loi mosaïque, on peut comprendre les rites et les cérémonies du culte, les observances particulières au peuple juif, telles que la circoncision et la manducation de l'agneau pascal. Toute cette économie est figurative, car l'apôtre appelle la loi « l'ombre des biens futurs. » Mais l'on ne saurait en dire autant des préceptes

(1) *Periarchon*, l. IV, 19. Item *in Genesim*, Homil. VII, n° 1. Après avoir rappelé que S. Paul trouve une allégorie dans l'histoire d'Isaac et d'Ismaël, Origène ajoute : « Quoi donc ! Isaac n'est-il pas né selon la chair ? Sara ne l'a-t-elle pas enfanté ? N'a-t-il pas été circoncis ? N'est-ce pas d'une manière sensible qu'il jouait avec Ismaël ? assurément oui, etc. »

moraux qui se résument dans le Décalogue. Il ne s'agit point là de types ni de figures. « Qu'est-il besoin, s'écrie l'auteur de la XIe *Homélie sur les Nombres*, de chercher des allégories là où la lettre édifie par elle-même? les préceptes n'ont rien perdu de leur caractère obligatoire, même pour les disciples de l'Evangile (1). » Donc, partout où l'Ecriture sainte se sert des mots préceptes, commandements, ou d'autres termes analogues indiquant une prescription morale, elle nous avertit qu'il faut prendre ces passages au pied de la lettre, dans leur sens propre et obvie : ce qui revient à dire que la loi mosaïque est abrogée dans sa partie cérémonielle et civile, mais non pas quant au dogme et à la règle des mœurs. Excellentes réflexions, où Origène montre une vraie supériorité sur Clément d'Alexandrie qui, dans ses raffinements de subtilité, allait jusqu'à interpréter allégoriquement le Décalogue lui-même (2).

Ainsi, Messieurs, avant de formuler aucun blâme sur la méthode exégétique d'Origène, nous devons reconnaître, d'un côté, qu'il fait une très large part à l'élément historique dans ses explications, et de l'autre, qu'il entend conserver aux préceptes moraux de l'Ancien Testament leur signification littérale. Mais cela suffit-il pour l'absoudre de tout reproche? Nous lisions tantôt dans le *Periarchon* cette phrase : « Qu'on n'aille pas étendre à toutes choses ce que je viens de dire. » » Qu'est-ce donc qu'il avait dit dans les lignes précédentes? Voici ses paroles : « Il y a des parties de l'Ecriture qui n'ont rien de corporel, et où il ne faut chercher que l'âme et l'esprit... des passages qui, entendus dans le sens littéral, ne sont nullement vrais, mais absurdes

(1) *In Numeros*, Homil. XI, 1, 2, 3. Cette homélie, une des plus remarquables du recueil, est consacrée en grande partie à faire ressortir la différence qui existe entre la loi cérémonielle et les préceptes de morale.

(2) Voyez *Clément d'Alexandrie*, Leçon XVIIe.

et impossibles (ἄλογοι καὶ ἀδυνάτοι) (1). » Proposition assurément fort étrange, et que l'auteur appuie sur un principe qui ne l'est pas moins. Si le code des lois, dit-il, et le récit des faits présentaient partout un caractère d'utilité manifeste, nous nous bornerions à chercher dans les Ecritures ce qui est à la portée de tout le monde, sans vouloir pénétrer plus avant dans l'intelligence du texte sacré. Voilà pourquoi le Verbe de Dieu a répandu à travers les livres saints ce que nous pouvons appeler des pierres d'achoppement ou des impossibilités. Ces obstacles contre lesquels nous venons nous heurter sont placés là tout exprès pour nous avertir qu'il y a quelque mystère caché sous l'enveloppe de la lettre. C'est dans ce but que l'Esprit divin a entremêlé la loi de prescriptions inutiles ou impossibles à remplir; et l'histoire véritable, de faits qui ne sont point passés, bien plus, qui n'ont pu se passer, ou qui, absolument possibles, ne se sont pourtant pas accomplis. Par là nous sommes invités à scruter davantage les textes de la loi et le récit des écrivains sacrés, afin d'y découvrir un sens plus digne de Dieu (2).

En vérité, l'on a peine à comprendre que l'ardeur de la controverse ait pu entraîner Origène à une telle extrémité ; car il est évident que ces exagérations prennent leur source dans sa polémique avec les juifs, les hérétiques et les chrétiens judaïsants. Qui ne voit où aboutirait une pareille théorie? Elle ne tend à rien moins qu'à ébranler la certitude historique pour les faits de l'Ancien Testament. Dès l'instant que le faux s'y trouve mêlé avec le vrai, quel moyen de marquer la limite où s'arrête la fiction et où commence l'histoire? Il sera toujours loisible à un allégoriste de dire que tel fait, réputé véritable, n'est qu'une leçon morale enveloppée dans un récit fictif. Le système mythique serait au bout de ce principe développé dans toutes ses consé-

(1) *Periarchon*, l. IV, 12, 18.
(2) *Periarchon*, l. IV, 15.

quences. Certes, si Origène s'était contenté de soutenir que la parabole est une des formes d'enseignement employées par l'écriture sainte, et qu'il faut se garder de confondre le sens propre des mots avec le sens figuré, il n'y aurait rien à reprendre dans sa pensée ni dans son langage. Il a bien raison d'assimiler à des métaphores ces manières de parler tout humaines : Dieu planta le paradis terrestre, Dieu se promenait dans le jardin sur le midi, etc (1). Qu'il s'agisse en cet endroit d'un ange, organe des communications divines, ou du Verbe préludant à son incarnation future, comme l'ont pensé plusieurs Pères, peu importe : s'adressant à des hommes, l'Écriture sainte leur tient un langage qu'ils puissent comprendre ; et la Genèse n'en conserve pas moins son caractère historique, parce que le récit mystérieux de la création y prend sous la plume de l'écrivain sacré une forme populaire. En pareil cas, le sujet indique de lui-même quelles restrictions l'on doit y apporter, et Origène ne mériterait aucun blâme s'il se bornait à dégager l'idée de son vêtement métaphorique. Mais il va plus loin ; et, au lieu de chercher l'idée derrière le fait, il sacrifie quelquefois le fait à l'idée. En expliquant l'épisode de Rébecca, il ne craindra pas de s'exprimer ainsi : « Je l'ai dit bien souvent, dans tout cela il n'y a pas de narration historique, mais un tissu de mystères. » Cette remarque, il la généralise pour les faits relatés dans les premiers chapitres de l'Exode : « Ne nous imaginons pas que les divins livres racontent les faits et les gestes des Egyptiens ; ces choses ont été écrites pour nous servir d'instruction et d'avertissement. » Parlant ailleurs des sages-femmes de l'Egypte qui refusèrent d'exécuter les ordres de Pharaon à l'égard des enfants hébreux, il se montre encore plus explicite : « Si l'on voulait voir dans ce passage un récit historique, il ne

(1) *Periarchon*, l. IV, 16.

semble pas que l'Ecriture pourrait se soutenir... Je fais cette observation à cause de ceux qui sont amis de la lettre, et qui ne croient pas que la loi soit spirituelle ni qu'elle doive être interprêtée dans ce sens. » A propos de l'endroit où il est dit que Josué écrivit le Deutéronome sur des pierres en présence des enfants d'Israël, il s'écrie : « Que répondront à cela les juifs partisans de la lettre ? Comment un livre d'une telle contenance aurait-il pu être gravé sur les pierres d'un autel ? Quel moyen de maintenir dans ces détails la vérité de l'histoire (1) ? » Il n'entre pas dans notre sujet de discuter ces objections pour la plupart très frivoles ; mais ce que nous devons constater, c'est la facilité avec laquelle l'auteur abandonne le terrain historique, pour substituer à certains faits de pures allégories.

Origène ne traite pas la législation mosaïque avec moins de liberté que l'histoire d'Israël. Assurément, s'il ne voulait parler que des interprétations rabbiniques, il aurait cent fois raison de dire que les docteurs juifs, à force de presser la lettre des textes, en avaient fait sortir des prescriptions ridicules et absurdes (2). De plus, on ne peut qu'approuver sans réserve le soin avec lequel il détourne les chrétiens de la pratique des observances légales, qui ne concernent en rien les disciples de l'Evangile (3). Enfin, il est juste

(1) *In Genesim,* hom. X. n° 4 ; *in Exodum,* hom. I, n° 5 ; hom. II, n° 1. Relativement aux sages-femmes de l'Egypte, Origène sacrifie le sens littéral pour une raison futile. Il n'était pas nécessaire que ces femmes ne fissent absolument rien de ce que Pharaon leur avait prescrit, pour que l'Ecriture pût dire : « Elles n'exécutèrent point les ordres du roi. » *In Josue,* hom. IX, n° 4. On peut très bien admettre que Josué n'écrivit sur les pierres de l'autel qu'une partie du Deutéronome, soit le Décalogue, soit les bénédictions finales de Moïse. Mais lors même qu'il aurait voulu y graver la cinquième partie du Pentateuque, on ne voit pas pourquoi un tel fait eût été impossible.

(2) *In Leviticum,* hom. IV, n° 7 : Judæorum vero doctores et impossibilia hæc et irrationabilia, sequentes litteram, faciunt.

(3) *In Numeros,* hom. XI, n° 1 : Aliqua penitus refugienda esse et cavenda, ne secundum litteram ab Evangelii discipulis observentur.

d'ajouter que la loi de Moïse n'a toute sa valeur et sa haute signification qu'autant qu'elle se rapporte à l'économie chrétienne dont elle est l'ombre et la figure. Ce qu'Origène enseigne sur ces trois points est à l'abri de toute contestation, et l'on pourrait même soutenir avec lui « qu'il n'y a pas dans la loi ni dans les prophètes un iota vide de mystères, » bien qu'il soit plus facile de le dire que de le prouver (1). Mais ce qui dépasse toute mesure, ce sont des phrases telles que celles-ci : « Si nous en venons à la législation mosaïque, nous y trouvons beaucoup de règlements qui, pris en eux-mêmes, prescrivent l'absurde, et d'autres l'impossible. — Si nous nous attachions à la lettre, de manière à interpréter les prescriptions légales dans le sens où elles sont comprises par les Juifs ou par le commun des esprits, je rougirais d'avouer que Dieu eût donné de pareilles lois. Car, dans ce cas, les lois des hommes devraient nous paraître plus belles et plus raisonnables, celles des Romains, par exemple, des Athéniens ou des Lacédémoniens (2). » Voilà, Messieurs, les exagérations auxquelles peut conduire l'esprit de système ; car il est évident que l'auteur n'a été entraîné à des appréciations si extrêmes que par le désir de justifier son penchant excessif vers l'allégorie. Au fond, rien n'est moins exact que de telles allégations. Même à ne la prendre qu'au pied de la lettre, et abstraction faite de tout caractère figuratif, il n'est pas dans la loi de Moïse une seule prescription qui n'ait sa raison d'être et son utilité. Pour juger ce vaste ensemble d'institutions religieuses et morales, civiles et politiques, il faut en chercher

(1) *In Exodum*, hom. I, n° 4. In lege et prophetis iota quidem unum aut unum apicem non puto esse mysteriis vacuum.

(2) *Periarchon*, l. IV, 17 ; *in Levit.*, hom. VII, n° 4. Item, *in Levit.*, hom. V, n° 1 : « Si nous ne prenons toutes ces choses dans un sens différent de celui que présente la lettre du texte, elles sont plutôt un obstacle pour la religion chrétienne qu'une source d'édification. » Item, *in Exodum*, hom. XI, n° 2.

les motifs dans une foule de considérations empruntées au caractère du peuple juif, à sa situation au milieu de nations idolâtres, aux habitudes orientales, à la nature du sol, au climat, etc. La législation du Pentateuque ne se renferme pas dans les dogmes de la religion ni dans les cérémonies du culte; elle forme un code complet qui constitue en même temps le pouvoir, la famille et la propriété. Parmi ces règlements si variés, il s'en trouve qui sont inspirés par des vues d'hygiène, et qui ont pour but de sauvegarder la santé publique. C'est à ces divers points de vue que l'on doit se placer pour apprécier la haute sagesse de l'établissement mosaïque, et s'il est quelque précepte dont la raison nous échappe, à une distance de tant de siècles, nous ne sommes pas autorisés à conclure de notre ignorance qu'il ne reposait sur aucun fondement. Origène n'oppose que des futilités à l'explication littérale des textes de l'Exode et du Lévitique. Sous prétexte qu'aucun animal ne peut rester immobile pendant tout un jour, il trouve une impossibilité dans l'observation rigoureuse de la loi du sabbat : « que nul ne sorte de sa tente pendant le septième jour (1). » L'objection serait sérieuse, s'il fallait s'en tenir au rêve qui a traversé le cerveau malade de quelques rabbins ; mais la loi du repos ne doit pas s'entendre dans le sens d'une immobilité absolue. Nul doute qu'on ne puisse tirer des allégories fort ingénieuses du précepte qui défendait aux Hébreux l'usage de certains aliments ; mais encore ne faut-il pas oublier que des raisons de salubrité motivaient suffisamment cette interdiction. La différence entre des animaux purs et impurs, c'est-à-dire bons ou mauvais à manger, était fondée sur les dangers qui pouvaient résulter d'une nourriture malsaine, sans compter que le législateur voulait écarter par là de vaines superstitions auxquelles se

(1) *Periarchon*, l. IV, 17.

rattachait, parmi les nations idolâtres, l'abstinence de plusieurs animaux. Dans les *Lettres de quelques Juifs à M. de Voltaire*, l'abbé Guénée a discuté ce point avec autant d'érudition que de sagacité (1). Ce serait manquer de respect envers la mémoire d'Origène, que d'établir un rapprochement quelconque entre ses idées et celles du sophiste dont je viens de prononcer le nom ; cependant l'on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'abus de l'interprétation allégorique l'a conduit sur une voie où il devait se rencontrer malgré lui avec les adversaires de la révélation mosaïque.

Cette coïncidence toute fortuite, nous allons la retrouver en passant de l'Ancien Testament au Nouveau. Car Origène ne s'est pas fait faute d'étendre sa méthode jusqu'au récit évangélique. Là encore, il n'hésite pas à déserter le terrain de l'histoire, pour se réfugier dans l'allégorie, quand il se voit en présence d'une difficulté qui lui paraît insoluble. Ainsi, par exemple, il n'admet pas qu'on puisse prendre à la lettre le passage de saint Matthieu, où il est dit « que le tentateur transporta Jésus sur une montagne très élevée, pour lui montrer tous les royaumes du monde et leur gloire. » Comment voulez-vous, s'écrie l'auteur du *Periarchon*, que le démon ait pu lui faire voir à la fois des yeux du corps les royaumes des Perses, des Scythes, des Indiens et des Parthes (2) ? Objection peu sérieuse ; car on peut très bien dire qu'un spectateur placé sur une haute montagne a devant lui toute la terre, en ce sens qu'il plonge dans le lointain d'un horizon indéfini. Quoi qu'il en soit, rien ne nous oblige d'exclure du texte la vision corporelle, pour réduire le tout à une simple vue de l'esprit. Vous n'ignorez pas, Messieurs, qu'en raison de la diversité de leurs cadres, les trois Evangiles synoptiques et celui de saint Jean présentent dans

(1) Tome I, *lettre* 2e ; tome III, *lettre* 5e.
(2) *Periarchon*, l. IV, 16.

quelques détails des différences qui ne sont pas des contradictions, mais que l'extrême laconisme du texte rend parfois assez embarrassantes. Ces divergences, d'ailleurs insignifiantes, ne pouvaient échapper à un homme qui avait passé sa vie à étudier l'Ecriture sainte. Mais la manière dont il cherche à résoudre quelques-unes de ces difficutés n'est vraiment pas heureuse. S'agit-il des vendeurs chassés du temple? Origène doute de la réalité du fait, qu'il absorbe dans l'allégorie (1). Et pourquoi? Parce que les Evangiles ne lui semblent pas s'accorder sur la date de l'événement. Avant d'en venir à une telle conclusion, il aurait fallu épuiser toutes les ressources de la critique. Lors même qu'on n'admettrait pas, avec saint Augustin et saint Chrysostôme, que Jésus-Christ a chassé les vendeurs du temple à deux reprises, il serait permis de voir dans le récit de saint Jean ou dans celui des trois synoptiques une transposition de temps. Aucun évangéliste ne s'est proposé de reproduire les actions ni les discours du Seigneur dans un ordre strictement chronologique. Saint Jean ne commence sa relation qu'à partir du baptême et de la tentation de Jésus-Christ; il passe sous silence ces deux faits rapportés par ses devanciers, pressé qu'il est de retracer l'activité du Sauveur à Jérusalem et dans la Judée. Au contraire, les deux premiers évangélistes s'étendent fort au long sur le séjour de Jésus-Christ en Galilée, c'est-à-dire sur tout une série d'événements auxquels saint Jean n'a fait que toucher. Voilà ce qu'Origène n'a pas distingué avec assez de soin: il croit trouver de la dissonnance (διαφωνίαν) entre des récits qui ne portent pas sur le même sujet ; et pour se tirer d'embarras, il remplace les faits par des allégories (2). A l'entendre, ces difficultés ne peuvent se résou-

(1) *In Joannem*, tom. X, n° 16 : « Si toutefois le fait a eu lieu, εἴ γε καὶ ἱστορία γεγένηται » Il ne reste plus qu'un subterfuge à qui veut la réalité du fait. »

(2) *In Joannem*, tome X, n°s 2, 3, 4.

dre que par l'analogie (διά τῆς ἀναγαγῆς), en d'autres termes par des considérations mystiques. Un pareil procédé n'a rien de rationnel. C'est à la critique des textes qu'il faut demander la solution du problème et il ne suffit pas qu'une narration soit édifiante, féconde en leçons morales, pour qu'elle ait une valeur historique. Dire qu'il arrive quelquefois aux évangélistes de cacher « la vérité spirituelle sous une sorte de mensonge corporel (ἐν τῷ σωματικῷ ψευδεῖ), » c'est une assertion à tout le moins fort étrange. Si au lieu de se perdre dans des subtilités étrangères au sujet, l'audacieux allégoriste avait scruté davantage le sens littéral, il se serait convaincu que ses suppositions ne sont nullement nécessaires pour conserver aux faits du Nouveau Testament leur absolue réalité.

Je ne connais pas de point sur lequel la pénétration habituelle d'Origène lui ait fait plus défaut. Evidemment, c'est à force d'allégoriser qu'il en était arrivé à méconnaître ainsi les règles les plus élémentaires de l'herméneutique sacrée ; et il faut avouer que ses adversaires avaient beau jeu dans une matière où il offrait tant de prise à leurs accusations. Nous avons vu comment il enlève toute signification littérale à quelques prescriptions de l'ancienne loi ; dès lors, il ne pouvait guère s'abstenir de ranger dans la même catégorie certains préceptes du Nouveau Testament. Mais ici l'erreur est plutôt dans les formes du langage qu'au fond de la pensée. Il est clair qu'on ne doit pas prendre au pied de la lettre cette recommandation du Sauveur à ses disciples : « Ne saluez personne dans le chemin. » Au lieu d'y chercher un argument contre le sens littéral, Origène aurait pu faire observer que cette locution est un hébraïsme, pour dire que rien ne doit arrêter en chemin celui qui a une mission à remplir. Nul doute qu'il ne faille pas interpréter judaïquement ces autres paroles du Seigneur : « Si votre œil droit vous scandalise, arrachez-le et jetez-le loin de vous. — Si

quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre. » La forme hyperbolique de ces commandements est manifeste ; mais elle ne justifie en rien l'opinion d'Origène (1). Car, bien que différent du sens propre des mots, le sens métaphorique n'en reste pas moins un sens littéral, résultant des termes mêmes. Il suffit d'enlever à la phrase son tour figuré, pour qu'elle présente à l'esprit une signification nette et précise. Les métaphores ne sont pas des faussetés : y voir autant de choses absurdes et impossibles, comme s'exprime l'auteur du *Periarchon*, c'est abuser des mots et introduire dans le langage une confusion regrettable. A ce compte-là tous les ouvrages fourmilleraient de mensonges et de contradictions. Si la pensée d'Origène n'est pas erronée au fond, nous devons convenir qu'il n'a pas su la rendre de façon à écarter toute équivoque dangereuse.

Résumons les principes qui ont guidé le célèbre exégète dans l'interprétation des livres saints. Son grand mérite, c'est d'avoir démontré par des arguments irréfutables que l'Ancien Testament est une vaste prophétie du Nouveau, et que l'Ecriture renferme en beaucoup d'endroits, outre le sens littéral, un sens spirituel ou mystique. Par là il a réagi d'une manière fort heureuse contre les tendances étroites et grossières des juifs, des hérétiques, et de quelques fidèles trop esclaves de la lettre. Mais ses éminents services ne sauraient nous faire oublier les défauts de sa méthode. S'il reconnaît l'importance et l'utilité relative de l'explication littérale, son penchant vers l'allégorie ne laisse pas de l'entraîner assez souvent au delà des justes limites. Là-dessus Origène a énoncé un principe radicalement faux, et qui peut avoir les plus funestes conséquences : à savoir qu'il y a dans l'Ecriture sainte quantité de textes

1) *Periarchon*, l. IV, 18

qui ne renferment pas de sens littéral. Pour peu que l'on presse cette maxime, on court risque d'ébranler l'autorité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dès l'instant que vous ne marchez plus en pleine histoire, le terrain vous manque sous les pieds : le texte de la loi perd son caractère positif, et les faits s'évanouissent dans le mythe ou dans l'allégorie. Non, il n'est pas juste de dire avec Origène, « que l'Ecriture a partout un sens spirituel, mais non un sens corporel ou littéral (1). » L'Ecriture est à la fois corps et esprit : supprimez la lettre, il ne vous reste plus qu'un édifice en l'air, sans fondement qui le supporte. Tout repose sur le sens littéral : c'est à lui qu'on doit recourir, lorsqu'il s'agit de prouver la divinité de la religion par les miracles et les prophéties, d'établir les dogmes de la foi et la règle des mœurs. Qu'on parte de là pour découvrir des rapports entre l'ordre sensible et l'ordre spirituel, entre l'établissement mosaïque et l'économie chrétienne, entre les réalités de la vie présente et celles de la vie future, rien de mieux ; mais ces rapprochements n'ont de valeur, et ces applications ne sont vraiment utiles qu'autant qu'on a fixé préalablement la signification naturelle des mots. Cette règle d'herméneutique, dictée par le sens commun et par la tradition, l'Ecole d'Alexandrie ne l'a pas observée avec assez de soin : de là un vice capital dans sa méthode exégétique. Une autre école, celle d'Antioche, représentée par Lucien et par saint Jean Chrysostôme, montrera plus de sagesse dans l'interprétation des livres saints. En se tenant à égale distance d'une servilité pharisaïque et d'un idéalisme exclusif, elle saura s'élever au-dessus de la lettre, sans la sacrifier à l'esprit. Par cette marche constante entre deux directions contraires, elle ouvrira la voie à une exégèse aussi ingénieuse que solide. Car si l'Apôtre a dit : « La lettre tue,

(1) *Periarchon*, l. IV, 20.

mais l'esprit vivifie », il n'a pas voulu séparer ce qui doit rester uni. La lettre ne devient un principe de mort qu'autant que l'esprit s'en éloigne ; et pour rester une source de vie, l'esprit a besoin que la lettre lui serve de corps et de fondement.

VINGT-SIXIÈME LEÇON

Rapports entre l'exégèse d'Origène et ses doctrines philosophiques. — Comment un idéalisme exagéré l'a porté à diminuer la part de l'élément historique et des réalités sensibles. — Influence de Philon sur Origène pour l'interprétation des livres de l'Ancien Testament. — S'il faut regretter qu'Origène ne tire pas plus souvent ses développements de la lettre même des textes, on ne peut qu'approuver sa tendance habituelle à chercher l'idée derrière le fait et la leçon morale sous les phénomènes de l'ordre matériel. — Le *Commentaire sur le Cantique des cantiques*.

Messieurs,

Une des particularités les plus frappantes dans les travaux d'Origène sur l'Écriture sainte, c'est assurément sa méthode d'interprétation allégorique. Nous avons vu sur quelle base il l'appuie, et par quels motifs il a été conduit à l'exagérer. Mais il ne suffit pas de constater les principes qui ont dirigé un écrivain dans l'exécution de son œuvre ; pour avoir la clef d'un système, on a besoin de remonter aux sources d'où il a pu dériver en tout ou en partie. Car, quelque original que soit un auteur, il ne l'est jamais assez pour ne relever que de lui-même, et pour échapper entièrement à l'influence du passé qu'il connaît, du présent où il vit. Cette remarque s'applique surtout à l'infatigable érudit qui avait cherché à fondre, dans une vaste synthèse, des éléments de nature et de provenance si diverses.

On n'aurait qu'une idée superficielle des ouvrages d'Origène, en s'imaginant qu'il n'existe pas un rapport intime entre son exégèse et ses doctrines philosophiques. S'il y a dans sa théorie quelques détails qui ne cadrent pas avec

l'ensemble, nous pouvons dire que le même esprit s'y retrouve partout. Entre le philosophe qui attribue à l'union de l'âme avec le corps le caractère d'une déchéance, et l'interprète pour qui l'Écriture sainte est parfois un esprit sans corps, la ressemblance est manifeste. D'un côté comme de l'autre, c'est l'idéalisme platonicien qui amoindrit la part des réalités sensibles. Aux yeux de Platon, le monde extérieur n'a qu'une ombre d'existence ; seul le monde intelligible ou le monde des idées existe véritablement, et si les choses terrestres ont une certaine apparence d'être, c'est uniquement à cause de leur participation aux idées, dont elles sont le reflet ou la copie. Par la même raison, il n'y a de science véritable que celle des idées; car, seules, elles sont immuables et absolues, tandis que le monde extérieur est dans un flux perpétuel : il se compose d'éléments variables, qui ne présentent au regard de l'esprit rien de fixe ni d'immobile ; la connaissance que nous pouvons en avoir ne dépasse jamais la vraisemblance ou l'opinion. D'où il suit que les phénomènes de la nature et les faits de l'histoire n'ont de prix que pour le vulgaire ; le philosophe s'élève au-dessus de cette région des ombres et des fantômes, pour s'attacher à la contemplation des idées, qui constituent l'unique objet de la science, et il néglige le reste comme peu digne de fixer son attention.

Il est évident, Messieurs, que, dans un pareil système, l'élément historique perd beaucoup de son importance. Que les faits aient eu lieu réellement, ou qu'ils se résolvent dans l'allégorie, il n'y a pas de quoi s'en inquiéter beaucoup : c'est l'idée qui est le tout; vrai ou fictif, pourvu que le récit nous permette une échappée sur le monde intelligible, il a son utilité. J'ose dire que toute la théorie d'Origène sur le manque de sens littéral dans certaines parties de l'Écriture sainte découle de cet idéalisme exagéré. C'est en conformité avec ces maximes qu'il a sacrifié la réalité historique

d'un bon nombre de faits de l'Ancien et même du Nouveau Testament, pour s'en tenir à l'idée qui lui paraissait contenue sous l'écorce de la lettre. Sans doute, le philosophe chrétien n'a pas admis les principes de Platon dans toute leur étendue, et, surtout, il ne les applique qu'avec beaucoup de réserve ; mais ses écrits portent la trace palpable de l'influence que je viens de signaler. Porphyre lui-même s'en est aperçu : « A force d'étudier les livres des platoniciens et des pythagoriciens, dit-il, Origène finit par appliquer aux Écritures juives la méthode d'interprétation allégorique, que ces philosophes avaient employée à l'égard des mystères de la Grèce (1) » L'assertion de Porphyre est trop absolue pour ne pas manquer d'exactitude. Origène n'avait nul besoin d'apprendre des représentants de l'hellénisme que l'Ancien Testament est une figure du nouveau : les écrits des Apôtres et la tradition chrétienne suffisaient assurément pour lui indiquer cette voie ; et nous avons vu que telle est en effet la base inébranlable sur laquelle il établit sa méthode. C'est l'abus, et non l'usage de l'allégorie, qu'il a transporté des écoles de la Grèce dans l'exégèse biblique. Et encore n'est-ce pas directement qu'il a subi cette action funeste à beaucoup d'égards. Entre Platon et Origène nous trouvons un intermédiaire dont le rôle a été d'autant plus actif qu'il paraissait moins suspect. C'est dans les rangs du mosaïsme lui-même que le philosophe grec avait rencontré l'un de ses plus fervents disciples ; et ce disciple s'était chargé d'adapter les idées du maître à l'Écriture sainte moyennant une interprétation allégorique des livres de l'ancienne loi. Cet homme, dont les écrits nous ont occupé plus d'une fois, et auquel il faut toujours en revenir pour expliquer certaines tendances de l'érudition chrétienne en Orient,

(1) Eusèbe, H. E., VI, 19.

c'est Philon, le chef de l'école juive d'Alexandrie (1).

Qu'Origène ait professé pour les ouvrages de Philon une admiration très grande, nous pouvons dire excessive, voilà ce qui résulte tout d'abord de ses propres aveux. Quand Celse se moque de certains traités où la loi est expliquée au moyen de l'allégorie, son adversaire lui répond : « Je suppose que, dans ce passage, Celse fait allusion aux écrits de Philon, ou à d'autres plus anciens, tels que ceux d'Aristobule. Mais ou je me trompe fort, ou il n'a jamais lu ces livres, qui, pour l'ordinaire, rencontrent si heureusement la vérité, que les philosophes grecs eux-mêmes ne pourraient s'empêcher de les admirer. Car non seulement l'expression en est pure et nette, mais encore il y a une justesse merveilleuse dans les pensées, dans les dogmes et dans l'application de ces endroits de l'Ecriture que Celse prend pour des fables (2). » A coup sûr, voilà un éloge fort pompeux. Parlant ailleurs de l'échelle que Jacob vit en songe, Origène ne se montre pas plus sobre de louanges : « Il existe là-dessus un traité de Philon (celui des *Songes*) qui mérite d'être lu avec soin et attention par quiconque aime la vérité (3). » Dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, il relève l'autorité de Philon dont il cite le livre intitulé : « *Que le méchant a coutume de s'attaquer au bon* », et il rappelle que ce philosophe avait composé sur la loi de Moïse beaucoup de traités qui sont en grande estime parmi les savants (4). Un peu plus loin, à propos d'un autre texte, il cherche un nouveau témoignage dans l'auteur des *Allégories de la Loi* (5). L'exégète chrétien ne dissimule point d'ailleurs

(1) Voyez les *Pères apostoliques*, Leçon Ve ; *les Apologistes chrétiens au* II *siècle*, tome II, Leçon XIIIe.
(2) *Contre Celse*, IV, 51.
(3) *Ibid.*, VI, 21.
(4) *In Matth.*, tome XV, n° 3.
(5) *Ibid.*, tome XVII, n° 18.

les emprunts qu'il fait à l'interprète juif. Dans l'endroit où il prétend, à l'exemple de Philon, que le vêtement du grand-prêtre figurait les quatre éléments, l'air, le feu, l'eau et la terre, il s'exprime de la sorte : « Si l'on ne doit pas voler le bien d'autrui, il n'y a pas d'inconvenance à répéter ce que les autres ont dit de bon, du moment qu'on l'avoue (1). »

Quelle est donc, Messieurs, cette méthode d'interprétation qui plaisait tant au catéchiste alexandrin, et qu'il a prise pour modèle de la sienne ? Nous ne saurions mieux la qualifier qu'en l'appelant une application de l'idéalisme platonicien aux faits de l'histoire juive et à la législation mosaïque. Certes, Philon était un Israélite trop fervent pour prétendre qu'on ne dût pas observer les prescriptions légales strictement et selon leur teneur; il se défend de vouloir porter aucune atteinte à celles qui ont un sens manifeste (2). Pas plus qu'Origène, il ne supprime tout élément historique dans l'explication du Pentateuque. Mais l'on voit clairement que les faits ont pour lui peu d'importance : il ne leur attribue de réalité qu'autant que l'esprit peut prendre occasion de là pour s'élever dans la sphère du monde intelligible. Aussi les sacrifie-t-il sans la moindre hésitation, chaque fois que la lettre du texte présente quelque difficulté, ou qu'elle ne se prête pas au développement de ses idées. Entendu dans le sens d'un lieu matériel, le paradis terrestre lui paraît une fable : il s'agit là uniquement de la vertu, dans laquelle Dieu nous établit, et que nous devons cultiver avec soin. Les quatre fleuves qui arrosent l'Eden ne sont pas autre chose que les quatre vertus cardinales, la prudence, la tempérance, la force et la justice (3). Dans le récit de la

(1) *In Exodum*, homil. XIII, n° 3 ; Philon, *de Vita Moysis*.

(2) Philon, *de Migratione Abraham*. Edit. Mangey, tome I, p. 450.

(3) *De Allegoriis legis*, l. I, p. 52, 56 ; *de Plantatione Noe*, p. 334. Admettre un paradis matériel, dit-il, c'est une sottise, εὐήθεια. Pour trouver un sens raisonnable, il faut recourir à l'allégorie, ἰτέον ἐπ' ἀλληγορίαν.

création de la femme, qu'il rejette également comme fabuleux, Philon ne voit qu'un fait psychologique, les sens donnés pour auxillaires à l'esprit (1). On pardonnerait encore assez facilement ces écarts de spéculation sur des sujets qui sont en effet pleins de mystères. Mais, dans cent autres endroits, il abandonne le sens littéral sous les prétextes les plus frivoles; il déserte le terrain de l'histoire avec une facilité extrême, là où un peu d'attention aurait suffi pour résoudre les objections qu'il croit trouver dans le texte. Caïn construisant une ville, les langues confondues à Babel, la généalogie de Nachor frère d'Abraham, les démêlés de Sara et d'Agar, Joseph tenté par la femme de Putiphar, la mort du roi d'Egypte qui persécutait les Hébreux, tous ces faits ou ces récits, qui ont évidemment un caractère historique, il les supprime quant à leur signification littérale pour y substituer des allégories (2). Chez lui, les quatre puits du XXVIe chapitre de la Genèse deviennent les quatre parties du monde; et les fleuves de l'Egypte, les divers sentiments qui peuvent affluer dans l'âme humaine (3). De là ces formules qui reviennent si souvent sous la plume de Philon, et qu'Origène a reproduites dans les mêmes termes: « tel passage n'a pas de sens, si on le prend à la lettre (κατά τὸ ῥητὸν, τὸ πρόχειρον, πρὸς τάς ῥητὰς) ; il faut y chercher des sens cachés (ὑπονοίαι); les faits bibliques ne sont que des ombres (σκιαι); la lumière est dans l'idée qu'ils symbolisent. » L'interprète juif ne traite pas les textes de la loi avec moins de liberté que les événements de l'histoire. Prenons par exemple l'endroit du Deutéronome (xx, v. 5 et suiv,) où le législateur exempte du service militaire les fiancés, et les

(1) *De Alleg. legis,* l. II, p. 70.

(2) *De Potestate Caini,* p. 235 ; *de Confusione linguarum,* p. 406 et 407 ; *de Congressu quærendæ eruditionis gratiâ.*, p. 525 ; *ibid.*, p. 545 ; *de Allegoriis legis,* p. 134 ; *Quod deterius potiori insidiatur*, p. 209.

(3) *Quod a Deo mittantur somnia*, p. 626, 699.

propriétaires qui viennent de bâtir une maison ou de planter une vigne. Philon trouve que ceux-là devraient être les premiers à marcher contre l'ennemi, comme ayant de plus grands intérêts à défendre. Partant de là, il déclare que le sens littéral est inadmissible. Il n'est pas question dans ce passage de vignes, ni de maisons, ni de femmes ; la loi veut parler uniquement de l'âme et de ses puissances : ceux qui n'ont pas encore fait beaucoup de progrès dans la science et dans la vertu doivent s'abstenir de descendre dans l'arène pour se mesurer avec les sophistes, sous peine d'être vaincus par eux (1). Il n'est guère possible de pousser plus loin l'oubli de la vie pratique et des réalités sensibles, ni d'absorber les faits et les textes dans un idéalisme moins soucieux de conserver aux choses terrestres leur vraie signification.

Voilà l'homme dont les écrits n'ont pas peu contribué à faire dévier Origène des saines règles de l'herméneutique. Inaugurée par Aristobule, et reprise par Philon, cette méthode d'interprétation avait envahi l'Ecole juive d'Alexandrie, d'où elle passa dans l'Ecole chrétienne de cette ville. Nous avons vu avec quelle facilité Clément s'était laissé entraîner à ce spiritualisme excessif (2). Encore moins son disciple a-t-il su résister au penchant des alexandrins pour les explications allégoriques. C'est en suivant les traces de Philon qu'il identifie le paradis terrestre avec l'âme humaine, ou avec le ciel, séjour primitif des intelligences, et qu'il entend par les arbres de l'Eden des réalités purement invisibles et spirituelles (3). A quoi saint Augustin répond avec son grand bon sens : « Qu'on entende par le paradis ter-

(1) *De Agricultura,* p. 322 et ss.

(2) Voyez *Clément d'Alexandrie*, Leçon XVIIe.

(3) Origène, *Selecta in Genesim,* II, 8 et 9 ; *Contra Celsum,* IV, 39 ; Philon, *de Mundi opificio,* p. 37 et 38. De là le reproche d'avoir réduit le paradis à une pure allégorie (S. Epiphane, *Hæ.,* LXIV, c. 4 et 47 ; S. Méthode cité par Photius, *Codex,* 234 ; S. Eustathe, *de Engastrimytho;* S. Jean Chrysostôme, *in Genesim,* homil. XIII).

restre la vie des bienheureux, et par les quatre fleuves les quatre vertus cardinales, la prudence, la force, la tempérance et la justice, je ne demande pas mieux. S'il en est qui croient pouvoir tirer de là d'autres leçons morales, personne ne les empêche de donner libre cours à leur imagination, pourvu qu'ils reconnaissent avant tout la vérité rigoureuse des faits sur lesquels ils basent leurs commentaires (1). » En effet, ce que nous sommes en droit de reprocher à Philon et à Origène, ce n'est pas d'avoir cherché sous la lettre des textes un sens plus intime et plus profond ; leur tort consiste dans l'exclusion, non pas totale, mais partielle, du sens littéral, qui est toujours, selon l'expression de saint Jérôme, le fondement du sens spirituel (2). Là où ils ne sacrifient pas la narration elle-même à des idées préconçues, leurs rapprochements peuvent être plus ou moins ingénieux et subtils, sans mériter toutefois aucun blâme sérieux. Ainsi en est-il, par exemple, de la forme tropologique que prend le récit de la création dans la bouche d'Origène. Si l'auteur de la 1re *Homélie sur la Genèse* laisse de côté l'explication littérale, ce n'est pas qu'il en méconnaisse la valeur ; mais la relation de Moïse lui paraît si simple et si claire par elle-même, qu'il se rejette de préférence sur l'instruction morale ; et alors voici le thème qu'il développe dans son discours.

Toute l'œuvre des six jours y est allégorisée, et, comme vous allez en juger, des comparaisons très naturelles viennent s'y mêler à des applications moins heureuses. L'abîme dont les ténèbres couvraient la face est celui-là même où seront précipités le démon et ses anges. Le premier ciel ou

(1) S. Augustin, *de Civ. Dei*, l. XIII, c. 21 : Dum tamen et illius historiæ veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur. — Item, *de Gen. ad litt.*, l. VIII, c. 1, n° 4.

(2) S. Jérôme, *Ep. ad Dardanum* : Historiæ veritas fundamentum est spiritualis intelligentiæ.

le ciel spirituel, c'est notre intelligence; et le firmament, l'homme extérieur ou le corps. Par les eaux supérieures divisées d'avec les eaux inférieures, il faut entendre les eaux vives qui jaillissent pour la vie éternelle, en opposition avec cet océan de vices qui nous enveloppe de toutes parts. Les deux grands luminaires suspendus au-dessus de nos têtes représentent le Christ et l'Eglise. De même que la lune emprunte au soleil les clartés qu'elle répand à travers les ténèbres de la nuit, ainsi l'Eglise reçoit-elle sa lumière du Christ, afin d'éclairer les hommes plongés dans la nuit de l'ignorance. Cette image est très belle. Il va sans dire que, pour suivre la métaphore jusqu'au bout, Origène retrouve sous l'emblème des étoiles les patriarches et les prophètes. Mais c'est dans la suite du récit que se manifeste davantage la fécondité de son imagination. L'âme humaine où germent toutes nos vertus et nos bonnes œuvres lui apparaît sous la figure de la terre qui produit les plantes verdoyantes avec leur semence. Les poissons qui nagent dans les eaux et les animaux qui rampent sur la terre signifient les pensées basses et terrestres dont notre âme est remplie, tandis que les volatiles expriment le mouvement de l'esprit qui prend son vol vers les régions célestes. Enfin le subtil allégoriste découvre un dernier symbole dans la création de l'homme et de la femme, où il aperçoit la conjonction des sens avec l'esprit, de la partie inférieure avec la partie supérieure de notre être : imitation évidente de Philon, dont la méthode exégétique se reflète dans tout le cours de l'homélie.

Un siècle après Origène, un homme qui a marqué son rang parmi les plus hautes intelligences dont s'honore l'Église, un théologien peu suspect d'hostilité envers le catéchiste alexandrin, saint Basile, n'hésitait pas à qualifier ces explications de rêves, jusqu'à les appeler des contes de vieilles femmes. « Pour moi, disait-il, de l'eau, c'est de l'eau; et quand on me parle de foin, de plantes, de pois-

sons, de bêtes, je prends les mots pour ce qu'ils signifient naturellement (1). » Nous ne serons pas aussi sévère que l'illustre évêque de Césarée; et, sans attacher à des allégories de ce genre plus d'importance qu'elles ne méritent, nous y voyons des leçons fort utiles, qui ne ressortent pas directement du texte, mais qu'on peut en tirer avec plus ou moins d'art et de succès. L'essentiel est qu'on n'abuse pas de ces rapprochements pour les pousser à l'extrême. Ainsi, rien de plus naturel que d'envisager l'arche de Noé comme une figure de l'Eglise, au sein de laquelle s'opère le salut des hommes : la 1re Epître de saint Pierre donnait cette ouverture à l'exégèse biblique. Mais de ce que l'arche et l'Eglise se ressemblent par un côté, s'ensuit-il que l'analogie s'étende à tous les détails; qu'il faille voir dans les poutres de l'une les docteurs de l'autre, dans les trois étages du bâtiment autant de catégories de fidèles, et une foule d'autres mystères dans le nombre de coudées que le vaisseau comptait en longueur, en largeur et en élévation? Le sacrifice d'Isaac est manifestement un type du sacrifice de la croix; Joseph vendu par ses frères préfigure la passion du Christ; mais est-ce une raison pour appliquer au Sauveur toute l'histoire de Joseph ou d'Isaac? Il est clair qu'en généralisant de la sorte un rapport particulier, l'interprétation allégorique laisse beaucoup de prise à l'arbitraire et à la fantaisie. C'est le procédé habituel d'Origène et des exégètes formés à son école : ils s'emparent d'un trait de ressemblance indiqué par l'Ecriture elle-même ou par la tradition, et ils partent de là pour prêter un caractère figuratif à toute la suite d'une narration ou à toute la vie d'un personnage. Par là ils sortent le plus souvent du sens spirituel ou mystique, pour entrer dans ce qu'on nomme le sens accommodatice.

Il y a, en effet, une très grande différence entre le sens

(1) S. Basile, *in Hexameron*, hom. III, n° 9; hom. IX, n° :.

spirituel des Ecritures et le sens accommodatice. Le premier est le sens même que l'Esprit saint a eu en vue, et qui reste comme enveloppé dans le sens littéral. Nous le connaissons par le témoignage des écrivains sacrés ou de la tradition ecclésiastique; et quand il est appuyé sur l'une de ces deux autorités, on peut en tirer un argument solide : car, dans ce cas, il mérite, tout aussi bien que le sens littéral, d'être appelé le véritable sens de l'Ecriture sainte. Mais il n'en va pas de même du sens accommodatice. Ce n'est pas à proprement parler le sens de l'Ecriture, mais plutôt celui de l'interprète, qui applique à un objet ce qui est dit d'un autre, à cause de la similitude plus ou moins frappante qu'il croit découvrir entre la chose figurative et la chose figurée. De pareilles applications peuvent être fort instructives; mais elles ne sauraient avoir la valeur d'une démonstration rigoureuse. Cette méthode d'appropriation est celle qu'Origène emploie d'ordinaire dans ses commentaires sur l'Ancien Testament. On n'imagine pas tout ce que son esprit inventif a déployé de souplesse et de perspicacité dans le but d'accommoder les faits bibliques à l'enseignement moral. Pour lui, Sara et Abraham, c'est l'union de la vertu avec l'homme sage et fidèle; Abimélech, le roi des Philistins, la philosophie humaine, qui ne trouve pas en elle-même la règle parfaite de la piété, mais qui s'applique à la chercher dans la foi; le puits de Rébecca, l'Ecriture sainte, d'où l'on rapporte un vase plein d'eaux salutaires; l'Egypte, où descendent les enfants de Jacob, le monde où nous luttons avec les puissances des ténèbres. Les quarante-deux stations d'Israël dans le désert signifient autant de générations qui se sont succédé depuis Abraham jusqu'au Christ; les cinq rois campés autour de Gabaon indiquent les cinq sens corporels qui tiennent l'âme assiégée; Anna, mère de Samuel, et Phénenna, les deux femmes d'Helchana, figurent l'opération de la grâce que suit le changement des mœurs,

etc. (1). Pour vous donner une idée exacte de ces allégories souvent profondes, toujours ingénieuses, je citerai en particulier l'explication mystique des dix plaies de l'Egypte.

Origène ne nie point le caractère historique du récit de l'Exode ; mais il ne croit pas qu'on doive s'en tenir à la signification littérale du texte : l'écorce de la lettre recouvre des vérités plus hautes. Moïse, c'est la loi de Dieu, donnée au monde pour guérir, par les dix préceptes du Décalogue, les dix plaies dont le genre humain était frappé. La verge à l'aide de laquelle il opère ses prodiges, c'est la croix du Christ qui triomphe des puissances infernales, et dévore la sagesse de ce monde, comme la verge d'Aaron, changée en serpent, avait dévoré les verges des magiciens de l'Egypte. Quant aux dix plaies, elles répondent aux calamités dont le paganisme avait rempli la terre. Dans les eaux de l'Egypte changées en sang, il faut voir les systèmes erronés des philosophes, où tant d'âmes ont trouvé la mort, en s'abreuvant à ces sources impures ; dans les grenouilles, les chants des poètes, dont le coassement a étourdi les oreilles de l'antiquité païenne ; dans les moucherons, l'art de la dialectique, avec ses subtilités qui vous enveloppent de toutes parts, et son aiguillon dont la pointe vous pénètre à votre insu ; dans la peste des animaux, le juste jugement de Dieu sur l'idolâtrie qui avait fini par rendre les honneurs divins à des bœufs et à des taureaux ; dans les ulcères et les tumeurs qui se formaient sur le corps des Egyptiens, la corruption des mœurs et l'enflure de l'orgueil ; dans les sauterelles, l'inconstance des hommes qui sautent d'une chose à l'autre, et, au lieu de suivre la voie que Dieu leur a tracée, marchent

(1) *In Genesim*, homil. VI, X, XV ; *in Numeros*, hom. XXVII ; *in Josue* hom. XII ; *in librum Regum*, hom. I. Origène s'appuie sur la signification des mots Anna et Phénenna, qui veulent dire *grâce* et *conversion*. L'étymologie des noms hébreux est l'une des sources principales où il puise ses allégories.

pêle-mêle et sans direction supérieure; dans les ténèbres étendues sur la terre d'Egypte, l'aveuglement des esprits devenus incapables de voir le jour de la vérité; et enfin dans l'extermination des premiers-nés, la victoire du Christ sur les démons, ou le châtiment de ceux qui, les premiers, ont introduit les fausses religions dans le monde (1).

J'ai choisi cet exemple, parce qu'il montre assez bien comment Origène a coutume de procéder dans l'interprétation des livres de l'Ancien Testament. Pour lui, les récits de la Bible ne sont qu'une enveloppe sous laquelle il s'agit de découvrir des vérités plus hautes, qui se rapportent soit au règne messianique, soit à la vie future. Sa maxime à cet égard est aussi absolue que possible : « Tout ce que l'Ecriture sainte, dit-il, raconte de la Jérusalem terrestre, de l'Egypte terrestre, de la Babylone terrestre, et d'autres lieux semblables, ainsi que de leurs habitants, tout cela doit s'entendre des régions célestes et de ceux qui les habitent. Bien plus, il arrive très souvent que les prophètes n'ont en vue que les demeures célestes, tout en ayant l'air de parler de Jérusalem, de Babylone et d'autres contrées de la terre; et la preuve, c'est que leurs discours contiennent beaucoup de choses qui ne peuvent nullement concerner les hommes (2). » Maxime évidemment trop générale, car de ce que la Jérusalem terrestre est à certains titres une image de la Jérusalem céleste, il ne résulte pas qu'on doive appliquer à l'une tout ce qui est dit de l'autre. Nous sommes bien créés à l'image de Dieu quant à l'âme ; s'ensuit-il de là que l'homme ressemble à Dieu sous tous les rapports ? Assurément non. En n'imposant aucune limite à ces comparaisons, on se perd nécessairement dans des subtilités. Aussi tous les auditeurs d'Origène ne goûtaient-ils pas au même degré

(1) *In Exodum*, hom. V,
(2) *Periarchon*, l. IV, nos 20, 21.

les allégories dans lesquelles il se jouait avec tant de liberté et d'aisance. L'orateur se plaint de cette opposition dans quelques-unes de ses homélies. En expliquant le sens des puits que creusait Isaac, il s'interrompt pour dire : « Quand je commence à discuter les paroles des anciens, pour y chercher un sens spirituel, et que je m'efforce de soulever le voile de la loi, pour montrer les allégories qu'elle recèle, je creuse des puits à mon tour; mais voici qu'aussitôt les amis de la lettre m'accablent de leurs calomnies et me dressent des embûches (1). » Ces contradicteurs trouvaient apparemment qu'à force de creuser des puits, il perdait trop de vue la surface de la terre. Lui-même ne semble pas toujours très rassuré sur la valeur de ses explications. Dans l'endroit où il prête un sens mystique à la distinction légale des animaux purs et impurs, il se pose cette objection : « Mais peut être quelqu'un de mes auditeurs sera-t-il tenté de me dire : Pourquoi faites-vous violence à l'Ecriture ? Il s'agit là d'animaux, prenez les mots pour ce qu'ils valent (2). » Dans la longue réponse qui suit cette observation, Origène n'a pas de peine à justifier en thèse générale la méthode d'interprétation allégorique ; mais il faut avouer que, sur d'autres points, l'interpellation n'aurait pas manqué de fondement. Comment ne pas voir une vaine subtilité dans la leçon qu'il prétend tirer du partage de la terre sainte entre les tribus d'Israël? Moïse avait placé au delà du Jourdain la tribu de Ruben, celle de Gad, et la moitié de la tribu de Manassé. Pourquoi, se demande l'ingénieux allégoriste, deux tribus et demie, et non pas deux simplement, ou trois? C'est afin de montrer que les Hébreux n'avaient pas une connaissance pleine et entière du dogme de la Trinité. Voilà pourquoi il n'est pas question de deux tribus, car les

(1) *In Genesim*, hom. XIII, n° 3.
(2) *In Leviticum*, hom. VII, n° 4.

justes de l'ancienne alliance n'ignoraient pas complètement ce mystère ; ni de trois, parce que leurs lumières ne laissaient pas d'être fort imparfaites. La demi-tribu signifie donc qu'ils n'étaient éclairés qu'à moitié sur ce point capital (1). Il est inutile de faire observer que, ni de près, ni de loin, le texte ne se prête à un pareil rapprochement. Ce sont là des tours de force, où brille l'imagination de l'interprète, mais qui tendraient plutôt à répandre sur les faits une fausse couleur qu'à les présenter sous leur véritable jour.

Nous ne rendrions pas justice à Origène si nous voulions étendre cette remarque à toutes les allégories qu'il croit découvrir sous la lettre des récits bibliques. Dans le nombre, il s'en trouve de fort belles qui ressortent du texte tout naturellement. L'auteur des homélies sur le Pentateuque est admirable lorsqu'il transporte dans l'âme humaine ou dans l'Eglise les luttes d'Israël avec ses ennemis. Fécond en applications morales, ce thème n'est pas de pure fantaisie ; et lorsqu'on a soin de recueillir les lueurs projetées sur cette grande histoire par les organes de la révélation, le rapprochement cesse d'être un simple jeu d'esprit, pour prendre le caractère d'une leçon bien motivée. Ainsi, relativement au passage de la mer Rouge, saint Paul avait ouvert un sillon lumineux à l'interprétation allégorique (Ire *aux Cor.*, X, 2). En suivant les traces de l'apôtre, Origène donne à son exhortation morale un tour figuré qui la rend plus vive et plus saisissante :

« Toi qui es baptisé dans le Christ, dans l'eau et dans l'Esprit saint, n'oublie pas que les Egyptiens te suivent et veulent te rappeler à leur service, je veux dire les princes de ce monde, les puissances du mal que tu servais auparavant. Ils font tous leurs efforts pour t'atteindre ; mais toi,

(1) *In Josue*, hom. III, n° 2.

tu descends dans l'eau pour en sortir sain et sauf; après y avoir déposé la souillure de tes péchés, tu remontes à la surface nouvel homme et prêt à entonner le cantique nouveau... Si tu fuis l'Egypte et que tu laisses derrière toi les ténèbres de l'ignorance pour suivre Moïse, c'est-à-dire la loi de Dieu, la mer se dressera sous tes yeux, et les flots de la contradition viendront t'assaillir. Pour toi, frappe hardiment sur ces ondes rebelles avec la verge de Moïse; armetoi des paroles de la loi, observe fidèlement les Ecritures, et tu t'ouvriras un chemin à travers les rangs de tes adversaires; les vagues céderont à l'instant même pour livrer passage aux vainqueurs, tandis que les vaincus resteront frappés d'étonnement et de stupeur. En ramenant la discussion à ses véritables lignes, tu tailleras dans les flots de la dispute le chemin droit de la foi; et ceux qui t'auront écouté, que tu auras instruits avec la verge de la loi, ceux-là, dis-je, s'élèveront à leur tour contre les Egyptiens, comme les vagues de la mer, pour les combattre, les vaincre et les exterminer. Oui, il extermine l'Egyptien, celui qui n'accomplit pas les œuvres des ténèbres; il extermine l'Egyptien celui qui ne vit pas selon la chair, mais selon l'esprit; il extermine l'Egyptien celui qui bannit de son cœur les pensées impures ou qui leur en ferme l'entrée. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore nous pouvons voir les cadavres des Egyptiens étendus sur le rivage, tandis que leurs chars et leurs chevaux restent submergés dans la mer (1). »

Ces morceaux tout imprégnés de la sève biblique sont, à coup sûr, d'un très grand effet, et l'application du fait historique à l'idée morale est d'autant plus belle ici qu'elle n'a rien d'arbitraire ni de forcé. Origène excelle dans l'emploi de ces métaphores qui donnent tant de relief à la pensée, et s'il abuse trop souvent de la fécondité de son esprit, nous

(1) *In Exodum*, homil. V, n° 5.

devons ajouter que sa brillante imagination le sert à merveille dans quelques-unes de ses homélies. Prenons pour exemple le passage où il explique la chute de Jéricho. J'ai déjà dit qu'il rapporte, soit à l'âme humaine, soit au règne messianique, soit à la vie future, les combats et les victoires qui assurèrent au peuple juif la conquête de la terre promise; et ce fond historique est l'un de ceux d'où il a su tirer les rapprochements les plus heureux, comme d'ailleurs la narration se prêtait d'elle-même au sens allégorique. Il est incontestable qu'Israël préfigurait l'Église militante, et rien n'est plus fréquent chez les écrivains sacrés que la comparaison de la terre promise avec le ciel, terme de nos espérances. Voici donc les rapports que l'éloquent interprète se plaît à découvrir entre l'événement miraculeux qui valut aux douze tribus la possession de la Palestine et la conquête du monde par l'Évangile :

« Jéricho tombe au son de la trompette des prêtres, et ses murs s'écroulent à l'instant même. Or, nous l'avons déjà dit, Jéricho est le type du siècle présent, dont les trompettes sacerdotales ont renversé les forts et les remparts. Quelles sont, en effet, les murailles qui environnaient ce monde et qui en faisaient la force? Le culte des idoles, la supercherie des divinations servie par l'artifice des démons, les mensonges des augures, des aruspices et des mages; ajoutez-y les systèmes des philosophes, leurs disputes et leurs constructions à perte de vue, qui s'élevaient en l'air comme autant de tours formidables. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ est venu, lui dont le fils de Navé désignait l'avènement; à son tour il a envoyé devant lui des prêtres armés d'une trompette retentissante, je veux dire des apôtres, ces hérauts d'une doctrine magnifique et toute céleste. Matthieu, le premier, a embouché la trompette sacerdotale dans son Évangile; après lui, Marc, Luc et Jean, ont fait résonner chacun leur instrument évangélique. Les deux Épitres de

Pierre sont autant de trompettes nouvelles dont le bruit vient se mêler au concert apostolique : pareillement celles de Jacques et de Jude ; puis Jean et Luc reprennent leur trompette sacerdotale, l'un, dans ses Épitres et dans son Apocalypse, l'autre, pour raconter les actes des apôtres. Arrive enfin celui qui a dit : il me semble que Dieu nous a montrés, nous les derniers apôtres... ; et sonnant de la trompette dans ses quatorze Épitres, il a renversé de fond en comble les murs de Jéricho, toutes les machines de l'idolâtrie et les systèmes des philosophes (1). »

Quelque belles que soient ces applications des faits de l'Ancien Testament à l'histoire évangélique, il est pourtant à regretter qu'Origène ne tire pas plus souvent ses leçons de la lettre même des textes ; car il est évident que chacun de ces faits bibliques fournit matière à l'enseignement moral, en dehors de tout rapport prophétique et figuratif. Edifiants ou non, des détails de ce genre n'en restent pas moins instructifs et propres à inspirer l'amour de la vertu par la vue des excès où conduit le vice. Pour trouver un exemple salutaire dans les conséquences funestes de l'ivresse de Loth, on n'a pas besoin de prétendre que ce personnage représentait la loi mosaïque, et ses deux filles, Jérusalem et Samarie (2). Nul mieux qu'Origène n'a fait ressortir la fécondité du sens littéral dans les trop rares endroits où il s'applique à le développer. Quoi qu'il en dise, l'allégorie la plus subtile ne vaut pas les réflexions si simples et si judicieuses que lui suggère la conduite de Moïse évitant de se choisir un successeur parmi ses enfants ou parmi les fils de son frère : « Que les chefs des Eglises apprennent par cet exemple à ne pas désigner pour leurs successeurs ceux qui leur sont unis par les liens du sang et de la parenté. Qu'ils n'aillent

(1) *In Josue*, homil. VII, n° 1.
(2) *In Genesim*, homil. V, n° 5.

pas ériger le pouvoir ecclésiastique en droit héréditaire, mais qu'ils s'en remettent à Dieu du soin de les remplacer, au lieu de se laisser guider par des affections humaines. Aux proches, on lègue en héritage des champs et des terres; quant au gouvernement du peuple, il doit être confié à l'élu de Dieu, à un homme rempli de l'Esprit saint et qui marche dans la voie des divins préceptes (1). » Voilà une application d'autant plus heureuse qu'elle ressort tout naturellement du texte. J'en dirai autant du commentaire sur l'histoire de Balaam appelé à maudire les enfants d'Israël et ne trouvant pour eux que des paroles de bénédiction. Origène y découvre tout une loi providentielle relativement au rôle des méchants dans ce monde. Dieu, dit-il, ne saurait faire le mal, mais il fait tourner au bien l'activité des hommes vicieux. A leur insu et malgré eux les méchants servent ses desseins et contribuent à l'exécution de ses décrets. La vertu ne brillerait pas de tout son éclat si le vice ne cherchait à la contrarier en la mettant à l'épreuve. Supprimez, par exemple, la malice des frères de Joseph, leur envie, leurs projets fratricides : que de biens vous supprimez en même temps? Dès lors plus de salut pour l'Egypte, plus de famine conjurée par la sagacité merveilleuse du fils de Jacob. Toute l'histoire d'Israël, sa délivrance miraculeuse, les prodiges accomplis au désert, la loi promulguée sur le Sinaï, la conquête de la terre promise, tous ces événements prennent leur point de départ dans un crime dont Dieu a détourné l'effet en donnant un autre cours à la malice humaine. C'est ainsi que la trahison de Judas, cet acte de scélératesse insigne, en amenant la passion du Christ, a procuré au genre humain les bienfaits de la rédemption. Otez aux démons le pouvoir de nous combattre, vous nous enlevez du même coup l'occasion de les vaincre, et la récompense disparaît avec le mérite. Par là, sans doute, la malice des Balaam n'est nul-

(1) *In Numeros*, homil. XXII, n° 4.

lement justifiée; mais la sagesse et la puissance divine n'en éclatent que mieux dans la nécessité où ils se trouvent de travailler, par leur méchanceté même, à la gloire et au triomphe des bons (1).

Si, au lieu de creuser à perte de vue dans le sol des Ecritures, Origène avait su exploiter davantage ces filons si riches qu'elles nous présentent presque à fleur de terre, il marquerait au premier rang des commentateurs de la Bible. Mais le manque de sobriété dans l'interprétation allégorique l'a empêché de cueillir la palme que sa grande érudition et la finesse de son esprit auraient pu lui assurer. Toutefois, sur ce terrain même, il s'est acquis des mérites incontestables. Parmi les ouvrages où le brillant allégoriste a déployé le plus de talent, je n'hésite pas à placer en première ligne son *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. En disant qu'Origène s'est surpassé lui-même dans cet écrit, après avoir surpassé les autres dans le reste de ses ouvrages, saint Jérôme n'a fait que rendre hommage à la vérité, suivant la remarque de Bossuet (2). Ici, le sens mystique était indiqué par la nature du sujet et par le témoignage unanime de la tradition tant juive que chrétienne. On ne s'expliquerait pas l'admission du Cantique des cantiques dans le canon des Hébreux, si la synagogue n'y avait vu dès l'origine, sous le voile de l'amour conjugal, l'alliance spirituelle de l'âme avec Dieu. Aussi les plus anciens commentateurs juifs lui ont-ils prêté cette signification : il me suffira de citer, outre les Targumistes, rabbi Siméon, rabbi Akiba, rabbi Kimchi, rabbi Salomon, Aben-Esra et Maimonide ; tous s'accordent à voir dans le Cantique de Salomon un ensemble de vérités supérieures à celles qu'exprime la lettre du texte (3). Héri-

(1) *In Numeros*, homil XIV, n° 2.

(2) S. Jérôme, *Traduction de deux homélies d'Origène sur le Cantique des cantiques*, Préface adressée au pape Damase. Bossuet, édit. de Versailles, tome II, p. 228.

(3) Eichhorn, *Repertor.* XII, p. 283, — R. Kimchi, *Comm. sur le Can-*

tière des saines traditions de la synagogue, l'Eglise catholique a toujours interprété dans le sens allégorique ce livre, le joyau le plus brillant que renferme l'écrin de la Bible. Dans l'ancienne version syriaque, il figure, et avec raison, sous le titre de « Sagesse des sagesses ». Quand Théodore de Mopsueste osa s'élever contre le sentiment général, le deuxième concile de Constantinople, réuni en 551, n'hésita pas à condamner des vues si contraires à l'enseignement traditionnel. Parmi les Pères de l'Eglise, il n'y a qu'une voix sur le caractère spiritualiste d'un poème qui a inspiré de si belles pages à Origène, à saint Jérôme, à saint Augustin, à saint Bernard et à Bossuet. Sans doute, il s'est toujours rencontré des esprits qui, se bornant au terre à terre d'un réalisme grossier, n'ont pas su s'élever dans leurs interprétations au-dessus des images vulgaires d'un amour sensible. Mais ces conceptions étroites et mesquines ne servent qu'à prouver combien le style des Ecritures leur est peu familier. Rien n'est plus commun dans la Bible que les images de l'époux et de l'épouse employées pour rendre, sous une forme expressive, l'union de l'âme avec Dieu, du peuple choisi avec son maître et son roi. Pour Jérémie (II, 2) comme pour Ezéchiel (XVI, 3 et ss.), Jérusalem est une épouse que Dieu a élevée jusqu'à lui, et dont les infidélités sont dépeintes sous les couleurs de l'adultère. Les écrivains du Nouveau Testament tiennent le même langage : dans l'Epître aux Ephésiens, l'Eglise est représentée comme l'épouse de Jésus-Christ ; l'Apocalypse de saint Jean nous parle des noces spirituelles de l'Agneau ; et le Seigneur lui-même compare le royaume des cieux, tantôt à un roi qui célèbre les noces de son fils, tantôt aux vierges qui vont au-

tique des cantiques. — Aben-Esra, *Præfat. comm. in Cant. cant.* — Rabbi Akiba, dans le *Traité Judaïm*, fol. 157, col. 1. — Targum sur les cinq *Megilloth*.

devant de l'époux et de l'épouse (1). La nature des choses indique ces assimilations, et l'on conçoit très bien que la plus grande et la plus forte des affections humaines ait été choisie par l'Esprit saint pour figurer l'union des âmes avec Dieu.

C'est dans cet ordre d'idées que se meut le Cantique des cantiques, et nul mieux qu'Origène n'en a pénétré la haute signification. Dans l'épithalame biblique, il découvre tout l'ensemble des rapports de l'Eglise avec Jésus-Christ, de l'âme avec Dieu ; et la théorie qu'il émet pour justifier sa méthode d'interprétation est très remarquable. A proprement parler, dit-il, chacun de nous porte en lui deux hommes, l'homme extérieur et l'homme intérieur. Tout ce qui se dit de l'un peut se rapporter à l'autre, quoique dans un sens plus relevé; car tous deux ont leur nourriture, leur breuvage, leurs désirs, leurs habitudes. Voilà pourquoi il est un amour charnel, terrestre, et un amour spirituel, céleste : le premier est une image du second ; et c'est sur cette donnée que repose le Cantique des cantiques (2). Partant de là, Origène distingue dans ce chef-d'œuvre de la poésie sacrée un triple sens, le sens historique ou littéral, le sens allégorique, et le sens tropologique ou moral. Car, dans cette partie de ses commentaires, on ne peut pas lui reprocher d'avoir suivi une voie trop exclusive : il s'efforce de saisir l'esprit du texte sans négliger la lettre. La pièce entière lui semble ce qu'elle est en effet, un véritable chant nuptial sous forme de drame, où figurent tour à tour quelques interlocuteurs, l'époux, l'épouse, et deux chœurs, l'un composé des compagnes de l'épouse, l'autre composé des amis de l'époux. En distribuant ainsi les rôles, le savant

(1) *Ép. aux Éphes.*, V, 31 ; *Apocalypse*, XIX, 7 ; S. Matthieu, XXII. 2 ; XXV, 1.

(2) *Prolog. in Cant. cant.*,

interprète a soin de marquer la part qui revient à chaque personnage. Mais après ce travail de pure critique, il s'élève plus haut, pour trouver l'idée sous l'image sensible. L'époux du cantique, c'est le Christ; l'épouse, l'Eglise ou l'âme fidèle; par les compagnes de l'épouse, il faut entendre les âmes encore imparfaites, qui aspirent, elles aussi, à l'union avec Dieu; et par les amis de l'époux, les anges qui protégent l'Eglise et se réjouissent de son triomphe. On comprend tout ce qu'un pareil sujet devait offrir de ressources à l'imagination féconde d'Origène. Il lui suffira du premier verset: « Donne-moi un baiser de ta bouche », pour résumer toute l'histoire de la religion dans ce discours qu'il prête à l'Eglise personnifiée :

« Tout ce que je possède, je l'avais reçu avant mes noces comme présent de fiançailles ou à titre de dot. Pendant que je me préparais à mon alliance avec le fils du roi, premier-né de toute créature, ses anges vinrent se mettre à mon service, en apportant la loi à la fiancée de leur maître. Les prophètes à leur tour m'offrirent leur ministère. En me faisant connaître le Fils de Dieu, leurs oracles étaient pour ainsi dire les arrhes de mon union future : par ce qu'ils me prédisaient de son avènement, de sa puissance, de ses œuvres, ils nourrissaient en moi le désir de le voir; et par la description qu'ils me faisaient de sa beauté et de sa douceur, ils m'enflammaient d'amour pour lui. Mais voici que le siècle est près de finir, et jusqu'ici je n'ai pu encore jouir de sa présence; je ne vois que ses serviteurs qui montent et descendent de lui à moi. C'est pourquoi j'élève ma prière vers toi, ô le Père de mon fiancé, prends pitié de mon amour, et envoie-moi celui qui en est l'objet, afin qu'il ne me parle plus seulement par la bouche de ses ministres, les anges et les prophètes, mais qu'il vienne en personne, pour me donner un baiser de sa bouche, c'est-à-dire pour faire passer ses paroles de ses lèvres sur les miennes, en sorte que

je l'entende, et que je le voie enseigner lui-même (1). »

C'est l'incarnation du Verbe qu'Origène veut désigner par ce mariage mystique auquel la loi ancienne avait préludé à titre de fiançailles. Cette belle allégorie, il l'étend à chaque âme en particulier. De même que l'Eglise, dit-il, avant de contracter son union définitive avec le Fils de Dieu, avait reçu en dot les volumes de la loi et des prophètes, ainsi l'âme humaine, cette fiancée du Verbe, possède-t-elle comme gage de son union future avec Dieu par la grâce, la loi naturelle, le sens raisonnable et le libre arbitre. C'est à travers ces vives effusions de la poésie religieuse que se prolonge tout le *Commentaire sur le Cantique des cantiques;* et la pièce, déjà si ravissante par elle-même, emprunte à ce spiritualisme élevé un parfum de piété vraiment céleste. Citons encore le verset où l'épouse du cantique dit aux filles de Jérusalem : « Je suis noire, mais je suis belle comme les tentes de Cédar, comme les pavillons de Salomon. » Origène met ces paroles dans la bouche de l'Eglise recrutée parmi les nations païennes, et méprisée comme telle par la synagogue fière de sa descendance d'Abraham. « Oui, sans doute, dit-elle, ô filles de Jérusalem, je suis noire, car je ne suis pas issue de ces hommes illustres; je n'avais pas reçu les lumières de la loi mosaïque, mais je n'en ai pas moins mon genre de beauté. Et d'abord ce qui me rend belle, c'est que je porte en moi l'image de Dieu ; et voici qu'en m'approchant du Verbe de Dieu, j'ai recouvré la blancheur de mon teint. Le péché m'avait noircie, mais la pénitence m'a rendu l'éclat de ma beauté. Oui, je suis ce peuple de Gentils qui n'élevait plus ses regards vers le soleil de justice; et voilà pourquoi le soleil de justice s'était détourné de moi. Mais depuis que je lui ai présenté de nouveau ma face, elle s'est illuminée sous le feu de ses rayons (2). » Tous ces rap-

(1) *In Cant. cant.*, lib. I.
(2) *In Cant. cant.*, lib. II.

prochements sont d'une grâce et d'une finesse admirables; et nous avons relevé avec trop de soin les défauts d'Origène dans l'interprétation allégorique, pour encourir le reproche de partialité en rendant justice à ses mérites. Si nous n'hésitons pas à le blâmer d'avoir sacrifié sur plus d'un point le sens littéral à des considérations mystiques, nous ne saurions qu'approuver sa tendance habituelle à chercher l'idée derrière le fait, la leçon morale sous le voile des réalités sensibles ; et dans les représentations de la vie terrestre, un ensemble de vérités plus hautes et plus profondes. Car le monde matériel est une image du monde spirituel; l'ordre de la grâce se réfléchit dans l'ordre de la nature ; la vie religieuse vient couronner la vie domestique et la vie civile ; et c'est en tenant compte de ces harmonies providentielles que l'interprète des Ecritures parvient à saisir le véritable sens d'un livre qui offre un thème inépuisable aux investigations de l'esprit humain.

VINGT-SEPTIÈME LEÇON

Origène envisagé comme orateur sacré. — Ses Homélies. — Renseignements qu'elles nous fournissent sur le ton et la forme de la prédication évangélique au IIIe siècle. — Plan général et disposition de ces discours. — Leur couleur morale. — Accent de piété et de modestie qu'ils respirent. — Qualités et défauts du style d'Origène. — Ses homélies, modèles d'éloquence populaire. — Origène et S. Jean Chrysostôme.

Messieurs,

En exposant la méthode que suivait Origène dans l'interprétation des Écritures, nous avons défini par là même le caractère de sa prédication. Car ces homélies se réduisent à une explication détaillée de la Bible, en sorte que le travail de l'orateur sacré se confond à peu près avec celui de l'exégète. Il y a cependant une différence entre ses commentaires proprement dits et les discours qu'il tenait devant le peuple : les uns ont une portée plus scientifique ; dans les autres il se propose avant tout un but d'édification. Cette différence, il l'indique clairement dans sa *VIIe homélie sur le Lévitique* : « Le ministère que nous remplissons en ce moment a moins pour objet d'interpréter les Ecritures que d'édifier l'assemblée des fidèles : ce qui n'empêche pas un auditeur attentif de trouver dans les matières que nous avons traitées une voie sûre pour arriver à l'intelligence du texte sacré (1). » Quoi qu'il en soit, ses homélies n'en restent

(1) *In Levit.*, hom. VII, n° 1. — *In Genesim*, homil. X, n° 5 : Sed, ut omittamus plurima, neque enim commentandi nunc tempus est, sed ædificandi Ecclesiam Dei...

pas moins un véritable trésor pour l'éloquence sacrée : en nous permettant d'apprécier son talent oratoire, elles nous fournissent les renseignements les plus précieux sur la forme et le ton de la prédication évangélique au IIIe siècle.

Origène était merveilleusement doué pour le ministère de la parole. Une diction claire et facile, une imagination des plus riches, un accent de piété qui va droit au cœur, une chaleur douce, contenue, mais qui ne laisse pas d'éclater par intervalle, tout se réunissait pour prêter à ses discours du charme et de l'intérêt. Aussi l'on n'a pas de peine à s'expliquer la vive impression qu'il produisait sur ses auditeurs. N'étant que laïque, il ne prêchait pas à Alexandrie, si tant est que l'évêque Démétrius lui ait jamais permis de monter dans la chaire évangélique, même après son élévation au sacerdoce. Moins scrupuleux que leur collègue, les évêques de Palestine s'étaient accordés à lui confier la charge d'instruire les fidèles dans les assemblées du culte, et vous vous rappelez quels orages avait soulevés cette concession. Une fois prêtre, et depuis son départ d'Alexandrie, Origène ne cessa de se livrer au ministère de la prédication jusqu'à la fin de ses jours. Partout où il séjournait, soit à Césarée, soit à Jérusalem, ou ailleurs, les évêques le priaient d'expliquer l'Ecriture sainte au peuple ; et il s'acquittait de sa tâche avec autant de succès que de talent. Dans la IIIe de ses *homélies sur le Lévitique*, prononcées après l'année 245, il parle de ses prédications comme d'un ministère qui déjà remontait fort loin (1). En effet, à ce moment-là, il exerçait cette fonction depuis plus de vingt ans. Ce n'est pourtant qu'à l'âge de soixante ans, dit Eusèbe, qu'il permit aux sténographes de recueillir ses discours (2) : sans cet acte de

(1) *In Levit.*. hom. III, n° 7 : Et ego hodie, licet peccator sim, tamen quia dispensatio mihi verbi dominici credita est, sancta Dei videor habere commissa. Neque nunc primum, sed sæpe jam et *olim* dispensatione hac erga vos utimur.

(2) Eusèbe, H. E., l. VI, c. 36.

modestie, auquel la prudence n'a pas dû rester étrangère, nous n'aurions pas à regretter la perte de la majeure partie de ses homélies. Car, bien qu'il en ait composé quelques-unes à tête reposée, il improvisait le plus souvent : ce qui n'est pas étonnant, puisqu'il prêchait presque tous les jours, au témoignage de saint Pamphile (1). Les 186 homélies qui nous restent de lui ne peuvent donc nous donner qu'une idée fort incomplète de sa carrière oratoire. Saint Jérôme porte à plus de mille le nombre de ces instructions familières qu'on lisait encore au ve siècle ; et ce chiffre grossirait de beaucoup, si l'on y ajoutait toutes celles qui ne furent jamais recueillies (2).

En étudiant les œuvres de Clément d'Alexandrie, nous avons vu que la prédication chrétienne s'était produite dès l'origine sous la double forme du sermon et de l'homélie, suivant que les ministres de la parole sainte traitaient devant le peuple un point de doctrine particulier, ou bien qu'ils expliquaient verset par verset un morceau de l'Ecriture (3). En cela l'Eglise ne faisait que suivre et développer les traditions de l'ancienne synagogue. A Alexandrie, et en général dans tout l'Orient, le genre homilétique, moins astreint à une marche régulière, avait prévalu sur l'exposition d'un sujet choisi parmi les dogmes ou les préceptes de la morale. Alors comme aujourd'hui, la lecture d'une péricope ou fragment des saintes lettres faisait partie de l'office divin ; et Origène déclare en propres termes que cette coutume est d'origine apostolique (4). Après

(1) *Apologia pro Origene*, Præfat. : præcipue vero per eos tractatus quos pene quotidie in Ecclesia habebat ex tempore.

(2) S. Jérôme, *Ep.* 84 *ad Pammachium*, n° 8.

(3) *Clément d'Alexandrie*, leçon XIe.

(4) *In Josue*, homil. XV, n° 1 : Nisi bella ista carnalia figuram bellorum spiritualium gererent, nunquam opinor judaicarum historiarum libri discipulis Christi qui venit pacem docere *legendi in ecclesiis fuissent ab apostolis traditi.*

quoi, l'orateur interprétait aux assistants le texte sacré dont ils venaient d'entendre la lecture : c'est ce qu'on appelait une homélie (1). Les catéchumènes restaient à l'Eglise pendant la prédication avec les fidèles ; et on ne les renvoyait qu'à la fin de cet exercice. Dans sa *VIIe homélie sur saint Luc,* Origène les appelle directement : « Qui vous a réunis dans l'église, ô catéchumènes? Qu'est-ce qui vous a poussés à quitter vos maisons pour vous rendre dans cette assemblée? Ce n'est pas nous qui avons parcouru vos demeures pour vous appeler, mais le Père tout-puissant qui par une force invisible a communiqué cette ardeur à votre âme.... (2) » Ailleurs il parle à mots couverts, surtout quand il touche à l'Eucharistie. De là ces formules qui s'expliquent par la présence des catéchumènes dans l'auditoire : « Nous n'avons pas à nous étendre plus longuement sur ce point.... Ceux qui sont initiés aux mystères savent ce qu'il faut en penser, etc. (3). » Quant à la durée du discours, elle devait nécessairement varier suivant la longueur ou l'importance du fragment biblique qui servait de thème à la prédication. Il y a telle homélie d'Origène, comme la première sur le livre des Rois, qui ne pouvait guère être prononcée en moins d'une heure ; d'autres sont bien loin d'atteindre les mêmes proportions ; la plupart ont dû se renfermer dans l'espace d'une demi-heure. Malgré le talent de l'orateur, on ne goûtait pas les longues prédications : il n'ose pas expliquer tout le cantique de Débora, parce que, dit-il, ceux qui viennent à l'église aiment les courtes homélies (4). Voilà pourquoi il se borne quelquefois, suivant son expression, à cueillir quel-

(1) *In Exodum,* homil. XIII, n° 1 : sicut hæc lectio continet, *quæ nobis modo recitata est.* — Hom. IV, n° 1 : Historia quidem famosissima nobis recitata est. — *In lib. Judic.* Homil. I, n° 1 : Lector quidem præsentis lectionis ita legebat...

(2) *In Lucam,* homil. VII.

(3) *In Levitic.,* hom. V. 3 ; hom. IX, 10 ; hom. XII, 3.

(4) *In lib. Jud.,* hom. VI, n° 1.

ques fleurs dans le champ des Ecritures, au lieu d'y faire une moisson complète (1). S'il voulait passer en revue tous les mystères contenus dans le récit de la délivrance de Moïse par la fille de Pharaon, un jour lui suffirait à peine pour les développer (2). Ce n'est pas une heure, mais plusieurs qu'il aurait fallu pour expliquer « les quatre péricopes » qu'on venait de lire sur le premier livre des Rois. Aussi prie-t-il l'évêque présent de lui indiquer laquelle devra servir de matière à l'instruction. L'évêque l'interrompt pour lui désigner le paragraphe relatif à la pythonisse d'Endor qui évoque l'ombre de Samuël, et Origène se met à disserter sur ce fait (3). La *XIIIe homélie sur Ezéchiel* nous offre un nouvel exemple de l'intervention de l'évêque dans le choix du sujet : « Les évêques, dit l'orateur en commençant, nous ordonnent d'interpréter les paroles concernant le dominateur de Tyr, pour discuter son mérite et ses torts; ils veulent pareillement que nous disions quelques mots de Pharaon roi d'Egypte (4). » On voit par là que les évêques exerçaient une surveillance active sur le ministère de la prédication dont ils déterminaient le cadre suivant les besoins des fidèles.

Ces détails sont d'un vif intérêt pour l'histoire de l'éloquence sacrée; car les homélies d'Origène forment le plus ancien recueil de ce genre que nous trouvions dans la littérature ecclésiastique. Elles nous transportent au cœur du IIIe siècle dont la vie religieuse et morale s'y reflète avec les particularités relatives au culte et à la discipline. On prêchait tous les dimanches et les jours de fête. Tandis que la manne n'était point distribuée aux Juifs le sabbat, dit le mystique interprète, la parole de Dieu, cette manne céleste,

(1) Ibid., *In Lev.*, hom.. VII, n° 1.
(2) *In Exod.*, hom. II, n° 4.
(3) *In lib. Regum*, hom. II, n° 1.
(4) *In Ezechielem*, hom. XIII. n° 1.

descend chaque dimanche sur les chrétiens (1). A Alexandrie comme en d'autres endroits, il y avait également sermon les mercredis et les vendredis, qui étaient des jours de jeûne, suivant une tradition fort ancienne (2). Mais l'on peut conclure des ouvrages d'Origène que lui du moins prêchait presque tous les jours; car dans sa *XIIIe homélie sur le livre des Nombres,* il rappelle le sermon de la veille (3). Ailleurs, il gourmande ceux d'entre ses auditeurs qui ne viennent à l'Eglise que les jours de fête, négligeant ainsi d'entendre la parole de Dieu plus souvent (4). On ne se ferait pas une autre idée de l'empressement que mettaient beaucoup de fidèles à fréquenter le sermon, s'il fallait en juger par cette éloquente tirade du prédicateur :

« Ne devons-nous pas nous attrister et gémir, en voyant que vous ne venez pas entendre la parole de Dieu, que vous paraïssez à peine dans l'église les jours de fête, et cela, non pas tant avec le désir d'écouter la parole sainte qu'attirés par la solennité, et sous prétexte de prendre part à une sorte de relâche publique? Que ferai-je donc moi à qui le ministère de la parole a été confié? Bien que je sois un serviteur inutile, je n'en ai pas moins reçu du Seigneur la charge de distribuer à sa famille la mesure de froment. Mais voyez ce qu'ajoute la parole du Seigneur : « la mesure de blé doit être distribuée à chacun dans le temps. » Où donc et quand trouverai-je le temps qui vous convient? La plus grande partie de votre temps, je devrais dire votre temps presque tout entier, vous le passez sur la place publique, dans des

(1) *In Exodum,* hom. VII, n° 5.

(2) *In Levitic.*, hom. X, n° 2.

(3) *In Numeros,* hom. XIII, n° 1 : Hesterna die dixeramus quomodo, etc.

(4) *In Genesim,* homil. XI, n° 3 : Neque ecclesiam ad audiendum verbum Dei frequenter ingrediar, sicut nonnullos in vobis video, qui *diebus tantummodo solemnibus ad ecclesiam veniunt.* — *In Leviticum,* hom. IX, n°6 : An tu putas qui *vix diebus festis* ad ecclesiam venis, nec intentus es ad audienda verba divina...

occupations mondaines, ou vous l'employez au négoce. L'un reste dans son champ ; l'autre poursuit son procès : quant à la parole de Dieu, personne ne s'en soucie, ou du moins il en est peu qui trouvent du loisir pour venir l'entendre. Mais pourquoi m'en prendre aux affaires qui vous absorbent ? Pourquoi me plaindre des absents ? Quoique présents dans l'église vous n'en êtes pas plus attentifs ; esclaves de la routine, vous tournez le dos à la parole de Dieu et au texte sacré dont on vous donne lecture. Je crains que le Seigneur ne vous adresse à vous aussi cette parole du prophète : « Ils m'ont tourné le dos, au lieu de me présenter la face. » Que ferai-je donc moi qui dois vous annoncer la parole de Dieu ? Ce sont des choses mystiques qu'on vous lit ; c'est en soulevant le voile de l'allégorie qu'il faut en pénétrer le secret. Mais quel moyen de transmettre les perles de la parole sainte à des sourds, à des gens qui détournent l'oreille ? L'apôtre n'a pas agi de la sorte (1). »

Cette peinture n'est guère flatteuse pour l'auditoire auquel s'adressait Origène ; et, quelque part que l'on doive faire à l'entraînement oratoire, il est difficile d'admettre que des chrétiens vraiment zélés pour la fréquentation des offices aient pus attirer une si verte réprimande. Parlant un peu plus loin de ceux qui négligent de prendre part à l'assemblée des fidèles, et d'assister au sermon, le prédicateur s'écrie : « Dites-moi, vous qui ne venez à l'église que les jours de fête, les autres jours ne sont-ils pas également des jours du Seigneur ? Laissez aux Juifs cette coutume de n'observer que certaines rares solennités. Les chrétiens mangent chaque jour la chair de l'Agneau, c'est-à-dire la chair de la parole de Dieu... ; chaque jour vous êtes invités à vous approcher de la fontaine, comme Rébecca, pour y puiser l'eau de la parole de Dieu (2). » Ces mots indiquent clairement

(1) *In Genesim*, hom. X, n° 1.
(2) *In Genesim*, hom. X, n° 1.

qu'Origène prêchait tous les jours, du moins à l'époque où il expliquait la Genèse dans l'assemblée des fidèles. C'est du reste ce que semble exiger la suite de ses homélies, qui forment un véritable cours d'Ecriture sainte, mis à la portée du peuple. L'infatigable orateur choisissait pour thème de ses instructions un livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament, et ne le quittait qu'après l'avoir interprété du commencement à la fin. S'il n'avait parlé que de huit en huit jours, un pareil plan eût été difficile à réaliser. Il ne paraît même pas qu'Origène ait eu coutume d'interrompre le cours de ses homélies aux jours de grande solennité, pour traiter un sujet plus approprié à la circonstance. Nous pouvons conclure d'un passage de la *Ve homélie sur Isaïe* qu'elle a été prononcée au milieu d'une grande affluence de peuple, le jour du Vendredi saint; et pourtant il n'y est pas question de la mort du Christ (1) : le prédicateur continue tout simplement à suivre l'ordre des matières qu'il expliquait dans ce temps-là. Cette méthode offrait à coup sûr de grands avantages, parce qu'elle initiait à la connaissance de l'Ecriture sainte ceux qui fréquentaient assidûment les offices ; et l'on peut regretter que l'explication régulière et continue de l'Evangile ne rentre pas davantage dans les habitudes de la prédication moderne.

Voyons maintenant sur quel plan Origène construisait ses discours. Comme chaque péricope de l'Ecriture sainte pouvait comprendre différents sujets, le défaut d'unité devenait presque inévitable. L'orateur développait les vérités dogmatiques ou morales au fur et à mesure que le texte sacré lui en fournissait l'occasion. Prenons pour exemple la Ire *homélie sur le livre des Rois*, relative à la naissance de Samuel. Elle a été prononcée à Jérusalem, car elle renferme une allusion manifeste à l'évêque de cette ville. Rien de

(1) *In Isaïam*, homil. V, n° 2 : Et quia nunc populi multitudo est propter Parasceven...

plus fini ni de plus délicat que l'exorde où Origène s'excuse de ne pas posséder les qualités que les fidèles de Jérusalem ont coutume d'apprécier dans leur premier pasteur. Après avoir comparé l'Eglise à un champ où croissent plusieurs variétés d'arbres, dont les uns produisent des fruits doux, les autres des fruits amers, bien que chacun ait son agrément et son utilité, il s'insinue dans l'esprit des auditeurs par cette précaution oratoire.

« Ne cherchez donc pas en nous, dit-il, ce que vous possédez dans le pape Alexandre. Nous avouons qu'il nous surpasse tous par sa grâce et sa douceur. Je ne suis pas le seul à proclamer ces qualités ; vous les connaissez tous par expérience, et vous leur rendez un juste témoignage. Nous pouvons bien être des plantes d'un même champ, et tel est notre désir, mais il ne tient pas à nous d'avoir la même saveur. Il y a dans nos fruits, nous le confessons, une certaine amertume, ou plutôt telle en est l'apparence, car la réprimande semble amère au moment même ; mais elle devient douce par le changement qu'elle opère (1). »

Pour justifier le ton sévère qu'il prend par intervalle, Origène s'appuie sur l'exemple du Sauveur qui, tout en promettant aux uns la béatitude, ne laissait pas de dire aux autres : Malheur à vous, qui transgressez les préceptes. Saint Paul non plus ne tenait pas à tous le même langage : il s'armait de la verge, quand la mansuétude n'amenait pas le résultat désiré. Puis, le spirituel orateur reprend le parallèle qu'il avait établi entre sa manière et celle de l'évêque de Jérusalem, qui, sans nul doute, assistait au sermon :

« Je vous ai dit cela en commençant, parce que je sais que vous êtes habitués à la douce et suave parole de votre père, tandis que les arbrisseaux de notre plantation ont

(1) *In lib. Regum*, hom. I, n° 1.

quelque chose d'amer au goût. Mais j'attends de vos prières que vous les convertissiez en remèdes salutaires. Parmi les médicaments, il en est de doux, d'autres qui ont de la force, voire même de l'amertume. Et pourtant ils ont tous leur vertu relative, pourvu qu'on les emploie avec mesure et en temps opportun (1). »

Après cet exorde inspiré par la circonstance, Origène résume en peu de mots le commencement du premier livre des Rois, que le lecteur venait de réciter. Cette narration une fois achevée, il se lance immédiatement dans l'interprétation allégorique, pour chercher sous la lettre simple et nue toute une série d'applications morales. « Il y avait un homme de Ramatha. » Qu'est-ce à dire, « un homme, » s'écrie le subtil interprète? Tant que nous restons esclaves du péché, nous ne sommes pas un, mais plusieurs. Nous passons tour à tour de la tristesse à la joie, de l'inquiétude au calme, du soin de nos intérêts spirituels à la recherche des richesses et de la gloire. Le disque de la lune n'est pas plus changeant que notre cœur livré aux mille passions qui l'agitent. Seul, le juste est toujours le même ; il participe de l'immutabilité divine ; il n'a qu'une pensée, qu'un sentiment, qu'une volonté : bref, il y a unité parfaite dans sa personne comme dans sa vie. Certes, l'idée est belle, bien que le texte ne se prête guère de lui-même à de pareils développements. Le prédicateur continue sur ce ton. « Il y avait un homme de la montagne d'Ephraïm. » Le juste ne vient donc pas de la vallée, ni d'aucun lieu inférieur ; il descend de la montagne, des sommets où Dieu réside. Et encore, de quelle montagne ? Ephraïm signifie « un mont fertile. » Les hauteurs d'où descend le juste sont fécondes en fruits. Aussi le juste dont parle l'Ecriture est-il appelé Helchana, c'est-à-dire « possession de Dieu. » En effet,

(1) *In lib. Regum,* hom. I, nº 1.

l'homme qui ne se divise pas d'avec lui-même, qui persévère dans l'unité du bien, cet homme-là est une possession de Dieu, et non pas des démons. L'Ecriture ajoute que Helchana avait deux femmes, Anna et Phénenna. Mais ne nous arrêtons pas à la surface du texte. Phénenna veut dire « conversion ; » Anna signifie « grâce. » Quiconque veut devenir une « possession de Dieu », doit s'unir à ces deux épouses, et arriver à la conversion par la grâce. Les fruits de ce double mariage spirituel seront les œuvres de la justice et de la sainteté.

J'abrège, Messieurs, pour ne pas fatiguer votre attention. D'après ce que nous venons de dire, vous voyez déjà quelle marche Origène avait coutume de suivre dans ses homélies. En dehors de toute ordonnance régulière, et sans s'astreindre à aucune division bien marquée, il expliquait l'Écriture sainte verset par verset, s'efforçant d'en tirer tout ce qu'elle renfermait, soit au sens littéral, soit au sens mystique. Parfois il s'interrompait, pour exhorter ses auditeurs à joindre leurs prières aux siennes dans le but d'obtenir l'intelligence de quelque passage plus difficile. Ce qu'on remarque surtout, c'est le soin qu'il prend de ramener leur attention sur leur propre état moral. De là ces apostrophes fréquentes, qui mettent directement en cause toute l'assistance, avec ses vices et ses passions, en même temps qu'elles donnent au discours plus de mouvement et de vie. Sans cette communication immédiate de l'orateur avec l'assemblée, l'homélie ressemblerait trop souvent à un commentaire pur et simple du texte biblique. En général les péroraisons d'Origène sont assez brusques ; elle se bornent d'ordinaire à une prière ou à une courte application morale. Ainsi, dans la IXe *homélie sur la Genèse*, après avoir rappelé que la postérité d'Abraham finit par occuper le territoire de ses adversaires, il conclut en ces termes :

« Mais de quoi me servirait-il que la semence d'Abraham,

ou le Christ, eût subjugué les villes ennemies, si ma cité ne faisait point partie de son héritage? si dans la cité de mon âme, qui est la cité du grand roi, ni ses lois ni ses institutions n'étaient respectées? De quoi me servirait-il que le Christ eût soumis le monde entier, et réduit en son pouvoir les forteresses de ses ennemis, s'il ne parvenait également à vaincre ses adversaires en moi-même, et à détruire la loi de mes membres qui répugne à la loi de mon intelligence et me rend l'esclave du péché? Efforçons-nous donc chacun de procurer au Christ, dans notre corps et dans notre âme, le triomphe sur ses ennemis, afin qu'après les avoir subjugués et vaincus, il conquière la cité de notre âme. Ainsi partagerons-nous avec lui une gloire resplendissante comme les étoiles du ciel, en sorte que, nous aussi, nous recevrons la bénédiction d'Abraham par le Christ Notre-Seigneur, à qui est l'honneur et la gloire dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il (1). »

Cette formule termine presque toutes les homélies d'Origène; quand il l'omet, c'est pour la remplacer par une autre équivalente (2). Si, après avoir décrit les formes extérieures de cette prédication, nous voulons en pénétrer l'esprit, nous trouverons que jamais orateur chrétien n'a mieux compris la transformation qui s'opère dans l'homme sous l'influence évangélique. Dans cette partie de ses œuvres, Origène envisage le christianisme comme un principe de vie énergique et fécond, qui doit s'étendre à toute l'activité humaine, pour l'élever et la parfaire. L'une de ses préoccupations, c'est que les fidèles oublient trop souvent la distance qui sépare le Nouveau Testament de l'Ancien, et le degré de perfection

(1) *In Genesim*, hom. IX, n° 3.

(2) Dans la *XVII*e *homélie sur la Genèse*, on ne rencontre aucune formule de ce genre. Ailleurs, Origène termine de la sorte : « Par le Christ Notre-Seigneur et par son Esprit saint. A lui la gloire dans l'éternité. » (*In Genesim*, hom. II). Item *in Levit.*, hom. I.

supérieur auquel doit aspirer le chrétien. Aussi ne néglige-t-il rien pour rappeler aux disciples de l'Évangile la sainteté de leur vocation. Ses homélies sont une déclaration de guerre perpétuelle à tout ce qui peut altérer la pureté d'une âme créée à l'image de Dieu et réformée par le Christ. Cette grande sévérité de langage n'avait rien de surprenant chez un homme auquel ses mœurs austères donnaient le droit de censurer les vices de ses contemporains. On a voulu voir de l'aigreur ou de l'animosité dans certains passages où Origène s'élève fortement contre l'avarice et l'ambition de quelques évêques de son temps (1); mais il m'est impossible d'y trouver autre chose que les sentiments d'un saint prêtre qui, pour me servir de ses expressions, envisageait le pouvoir spirituel comme un service ou un ministère, et non pas comme une domination mondaine (2). Dans sa XIe *homélie sur Jérémie*, il ne craint pas de s'en expliquer devant le peuple, à propos de ce texte : *Cleri eorum non proderunt eis;* et bien qu'il ne prenne pas les paroles du prophète dans leur sens littéral, la leçon qu'il en tire ne perd rien de sa justesse :

« Ces paroles peuvent nous servir à nous comme à vous, si nous méditons ce qui est écrit, à nous qui vous sommes préposés dans ce rang de la cléricature auquel plusieurs veulent arriver. Sachez donc que la cléricature ne sauve point par elle-même; il y a des prêtres qui périssent, comme il est des laïques qui arrivent à la béatitude. Puis donc qu'il s'en trouve dans le clergé qui ne vivent pas de manière à profiter de leur état et à lui faire honneur, certains exégètes leur ont appliqué à bon droit le mot du prophète. Ce qui leur servira, ce n'est pas de siéger dans l'assemblée des prêtres, mais de mener une vie conforme à leur rang, sui-

(1) *In Joannem,* X, 16; *In Matth.*, XI, 9; XVI, 8; *In Isaïam,* hom. VI, n° 1.

(2) *In Isaïam*, hom. VI, n° 1.

vant les préceptes du Seigneur. Non pas que l'Ecriture ne vous exhorte, vous aussi, à bien vivre, mais le châtiment croît avec la puissance, s'il faut ainsi parler. Il sera plus exigé de moi que d'un diacre, plus d'un diacre que d'un laïque. Que sera-ce de celui qui, au-dessus de nous tous, occupe le sommet du pouvoir ecclésiastique (1)? »

C'est ainsi qu'Origène comprenait le devoir dans les différentes conditions de la vie ; dès lors il lui était permis d'exiger des autres ce qu'il pratiquait lui-même. Toutes ses homélies témoignent de ce sens profondément chrétien, qui montre à quel point l'Evangile avait pénétré son âme. C'est l'homme intérieur qu'il s'attache à cultiver par ses instructions, de telle sorte que l'union intime du fidèle avec Dieu devienne le fondement inébranlable de l'activité morale. Pour lui, la justice extérieure et légale n'a pas grande valeur, si elle ne jaillit du dedans comme l'expression d'une âme qui s'est attachée à Dieu par le lien de l'amour. Voilà pourquoi il applique tant de fois aux rapports du fidèle avec le Christ ces images d'époux et d'épouse, qu'un rationalisme vulgaire trouverait trop mystiques, mais qui rendent à merveille ce qu'il y a de profond et de délicat dans la psychologie chrétienne. Ces exhortations à la pureté intérieure partaient d'une haute idée de l'homme, de sa vocation et de ses devoirs. Le langage de l'orateur prend des teintes ravissantes, chaque fois qu'il s'agit de l'image de Dieu que nous portons en nous, et dont les traits doivent resplendir dans toute leur beauté. On ne se lasse pas de citer ces pages dont la couleur morale répond si bien aux instincts les plus élevés de l'âme humaine :

« A vous de faire briller dans votre âme l'image céleste. C'est l'image dont le Père disait à son Fils : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Le Fils de Dieu est

(1) *In Jeremiam*, hom. XI, n° 3.

le peintre de ce tableau; et parce qu'elle est due à un tel pinceau, l'image peut être obscurcie par la négligence, mais non effacée par la malice. Vous avez beau la couvrir d'une couche de terre, l'image de Dieu reste en vous. Quand la volupté vous aveugle, vous mêlez à cette image une couleur terrestre; vous en en ajoutez une autre dans les moments où les convoitises de l'or bouillonnent en vous; puis, une troisième, si vous cédez aux ardeurs sanguinaires de la vengeance. Orgueil, impiété, tous les genres de malice sont autant de couleurs diverses que vous ramassez pour peindre en vous une image terrestre, qui n'est pas celle de Dieu. C'est pourquoi nous devons prier Celui qui nous dit par son prophète : « Voici que je dissipe vos iniquités comme un nuage, et vos péchés comme un brouillard. » Après qu'il aura effacé toutes ces couleurs que la méchanceté avait répandues sur votre âme, alors resplendira en vous l'image que Dieu y a créée (1). »

A côté de cette première métaphore, l'imagination féconde d'Origène lui en suggère une autre non moins frappante. Chacun de nous, dit-il, écrit dans son âme, et Dieu y écrit également. Nous y écrivons de notre propre main la cédule de nos péchés, tandis que la lettre du Christ s'imprime sur les tables charnelles de notre cœur, non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant. Cette cédule, qui contenait le montant de notre dette, le Christ l'a attachée à sa croix ; les eaux du baptême l'ont effacée. Cessez donc d'écrire de nouvelles cédules ; ne relevez plus ce qui est détruit, bornez-vous à la lettre de Dieu, à l'Écriture de l'Esprit saint (2). Origène excelle dans ces comparaisons si propres à saisir l'esprit de l'auditeur et à mettre en relief une leçon morale. La nature et la société lui fournissent à chaque instant des images qu'il applique avec un rare bonheur. Par là

(1) *In Genesim,* hom. XIII, 4.
(2) Ibid.

ses prédications prennent une forme éminemment populaire, bien que l'orateur y développe les plus hautes vérités de la religion. Même lorsqu'il traite les matières les moins faciles à comprendre, il sait se maintenir à la portée du peuple en établissant avec autant de finesse que d'à-propos les rapports qui peuvent exister entre l'ordre sensible et l'ordre spirituel. Veut-il montrer qu'il est des péchés dont la guérison ne saurait être obtenue qu'après une pénitence prolongée, il cherche dans les désordres du corps humain un exemple pour éclaircir sa pensée :

« Lorsqu'un corps reçoit une blessure, qu'un os s'y brise, ou que des nerfs s'y déchirent, il suffit d'une heure pour amener tous ces accidents ; mais que la guérison est lente ! Quelle suite de douleurs et de tortures ! Outre les tumeurs qui se forment à l'endroit de la plaie, tout le reste du corps est en souffrance. Supposez maintenant que la même blessure, que la fracture se renouvelle, et à la même place, quel supplice pendant toute la durée du traitement ! Que de temps ne faudra-t-il pas pour que le malade recouvre la santé ? Et même admettons qu'il puisse être rétabli, son corps n'en demeurera pas moins affaibli ou défiguré par une cicatrice. Passons maintenant du corps à l'âme. Chaque fois que l'âme pèche, elle reçoit une blessure ; les péchés sont autant de traits et de glaives qui la déchirent. Voilà pourquoi l'apôtre nous exhorte à nous armer du bouclier de la foi, contre lequel viendront s'éteindre tous les traits enflammés du malin esprit. Vous voyez donc que les péchés sont autant de traits du démon dirigés contre l'âme. Mais l'âme n'est pas seulement exposée à recevoir ces traits ; pour elle aussi il y a des fractures du pied, car l'ennemi lui tend des filets et cherche à la supplanter. Concluez de là ce qu'il faut de temps pour guérir de pareilles plaies. Oh ! si nous pouvions voir combien notre homme intérieur reçoit de blessures par chaque péché et à quel point il est meurtri par les mauvais

discours ! N'avez-vous pas lu ces mots : « Ils disent que les glaives déchirent, mais non pas comme la langue. » L'âme est donc blessée par la langue, blessée par les pensées et les désirs mauvais ; elle est brisée et broyée par les œuvres du péché. Si nous pouvions voir toutes ces choses et sentir les cicatrices de l'âme ainsi déchirée, il est certain que nous résisterions au péché jusqu'à la mort. Mais, de même que les possédés du démon ou ceux dont l'esprit est égaré n'ont pas la conscience de leurs blessures, parce qu'ils sont privés du sens naturel, ainsi les convoitises du siècle et l'ivresse où nous entretiennent nos vices nous empêchent-elles de comprendre ce que le péché inflige de meurtrissures à notre âme. Il est donc juste que le temps de la pénitence se prolonge en raison de la maladie qu'il s'agit de guérir, afin que les soins et les remèdes répondent à la gravité de nos blessures (1). »

Cette comparaison entre les plaies du corps et le péché est une de celles qui reviennent le plus souvent sous la plume d'Origène. Du reste, nous devons avouer qu'il se répète beaucoup, et que les mêmes idées comme les mêmes images se reproduisent trop fréquemment dans ses discours. Il ne pouvait guère en être autrement d'un homme qui a tant parlé et tant écrit. Ses adversaires n'ont pas manqué de blâmer en lui ce que saint Eustathe d'Antioche et saint Épiphane nomment « un bavardage sans mesure ». Théophile d'Alexandrie se joint à eux pour l'appeler « un semeur de paroles. » Ces jugements portent la trace d'une exagération manifeste. Si Origène abuse de son extrême facilité pour entasser volumes sur volumes, il ne mérite d'aucune façon ces qualifications odieuses. Il ne parlait jamais pour le vain plaisir de parler, et chacune de ses compositions a une véritable valeur. D'autre part, cependant, nous ferions preuve

(1) *In Numeros*, hom. VIII, n° 1.

d'une indulgence excessive en louant, avec Érasme, la brièveté et la concision de son langage ; tel n'est pas, tant s'en faut, le mérite du style d'Origène, qui se recommande par deux qualités dominantes : l'abondance et la clarté. On remarque de l'obscurité dans certaines parties de ses ouvrages ; mais la faute en est chaque fois à quelque hésitation sur la doctrine et non au choix des expressions, toujours simples et d'une compréhension facile. S'il joignait à cette grande lucidité une diction plus sobre et plus ferme, aucun Père de l'Eglise grecque ne l'aurait surpassé comme écrivain ; mais il délaie sa pensée à force de la développer et de la retourner sous toutes les formes pour la rendre plus intelligible ; et, en voulant épuiser son sujet jusque dans les moindres détails, il devient diffus et verbeux. Huet attribue ces redondances à l'habitude de l'enseignement ; j'aime mieux y voir l'effet d'une verve intarissable qui ne savait pas se renfermer dans de justes limites. L'homme qui avait besoin de sept secrétaires pour recueillir ses idées ne se donnait ni le temps ni la peine de les ramasser en quelques formules courtes et énergiques : le mot jaillissait avec la pensée, et ce jet rapide de l'improvisation ne permettait pas au discours de suivre une marche régulière et symétrique. Encore moins peut-il être question de recherche ou d'apprêt dans un style qui coulait de source et dont la spontanéité excluait tout calcul et toute préméditation.

Nous ne terminerons pas l'examen des homélies d'Origène sans faire remarquer l'accent de modestie et de piété qu'elles respirent. Cet esprit, si hardi dans ses spéculations philosophiques, est d'une réserve qui va jusqu'à la timidité devant les mystères de la parole sainte. C'est du Ciel qu'il attend l'intelligence du texte sacré, afin de pouvoir porter la lumière dans l'âme de ses auditeurs. Que de fois n'exprime-t-il pas ce sentiment au début ou dans la suite du discours, lorsqu'il se trouve en présence de quelque difficulté plus grave que

d'ordinaire! Ces élévations vers Dieu, qui, sous forme de prière, viennent couper par intervalle le fil de l'homélie, ne pouvaient qu'impressionner vivement l'assemblée des fidèles. Je ne citerai qu'une de ces oraisons jaculatoires, dont le tour vif et gracieux prête tant de charme à la parole d'Origène. Après avoir expliqué le sens mystique des objets qui servaient à orner le tabernacle de l'ancienne loi, il s'interrompt pour jeter vers Jésus-Christ ce cri du cœur: « Faites, Seigneur Jésus, que je mérite de posséder quelque chose qui puisse contribuer à embellir votre tabernacle. Je souhaiterais, s'il était possible, qu'il y eût en moi de cet or dont on fait le propitiatoire, ou qui sert à couvrir l'arche et à fabriquer la lampe du sanctuaire. A défaut d'or, que ne puis-je du moins offrir un peu d'argent pour aider à construire les colonnes ou leurs bases? Sinon, rendez-moi digne de devenir une partie de cet airain dont se forment les anneaux du tabernacle et le reste des ornements que décrit la parole divine (1)... » Cette pensée est aussi pieuse que délicatement rendue.

Parmi les orateurs sacrés, saint Jean Chrysostôme est celui dont les homélies rappellent le mieux celles d'Origène. Nul doute que l'éloquent prêtre d'Antioche ne se soit formé sur le célèbre Alexandrin, dont il n'a cessé de défendre la mémoire, au risque de s'attirer à lui-même des reproches immérités. Malgré la distance qui sépare sur d'autres points ces deux esprits de trempe si différente, ils se sont rencontrés dans le ministère de la prédication, où l'un et l'autre se présentent à nous comme des modèles d'éloquence populaire. Cette abondance et cette clarté que nous signalions tout à l'heure chez Origène se retrouvent également dans l'orateur du ve siècle; et il serait difficile de décider lequel des deux avait à son service une imagination plus

(1) *In Exodum*, hom. XIII, 3.

riche et un esprit mieux orné. Quant aux qualités du cœur, il existe une rare analogie entre ces deux hommes à l'âme tendre et aimante. Ici, comme là, c'est le même accent de piété chrétienne, joint à une égale effusion de charité pour les âmes qu'ils étaient appelés à instruire et à toucher. Mais saint Jean Chrysostôme a sur son devancier l'avantage de ne pas se perdre dans des raffinements de mysticité. Tout en faisant une part légitime à l'interprétation allégorique, il apprécie davantage la fécondité du sens littéral, ce qui donne à son enseignement plus de simplicité et de véritable force. Par là il a su éviter le défaut principal des homélies d'Origène, un penchant excessif pour des explications plus subtiles que fondées ; mais ce tort ne saurait nous faire oublier le mérite d'un recueil si précieux pour l'éloquence sacrée. Le chef des écoles d'Alexandrie et de Césarée a exercé une influence considérale sur la prédication chrétienne en Orient. L'homélie conserva ce ton de noble familiarité, ce caractère d'instruction pratique qu'il avait su lui donner. Ses œuvres formeront un vaste répertoire où viendront puiser tour à tour les orateurs de l'âge suivant, tels que saint Basile et saint Grégoire de Nazianne ; et si les Pères du IVe ou du Ve siècle ont porté l'éloquence de la chaire à un plus haut degré de perfection, nous sommes obligés de constater qu'Origène leur avait servi de maître en leur préparant la voie par ses immortels travaux sur l'Ecriture sainte.

VINGT-HUITIÈME LEÇON

Œuvres morales d'Origène. — *Le traité de la Prière.* — Plan de l'ouvrage. — Objections du rationalisme contre la prière. — Dispositions que l'on doit apporter à cet exercice religieux. — Dogme de l'intercession des saints. — Ordre des prières dans l'accomplissement de l'action liturgique. — Explication de l'Oraison dominicale. — Renseignements précieux que fournit cet ouvrage sur les coutumes de l'Église primitive. — Doctrine d'Origène sur la justification. — Sa théorie des sacrements. — Le Baptême. — L'Extrême-Onction.

Messieurs,

Aux homélies d'Origène se rattachent directement ses œuvres morales. L'éloquent prédicateur ne se bornait pas à développer les préceptes de l'Evangile dans la chaire chrétienne; il complétait par ses écrits ce qu'il enseignait de vive voix. Ici vient se placer en première ligne cette série de lettres, au nombre de plus de cent, qu'Eusèbe avait recueillies avec un soin religieux et dont la plupart tendaient à fortifier les âmes dans la pratique du bien (1). Malheureusement, sauf quelques rares débris, ce précieux trésor n'est pas arrivé jusqu'à nous. Mais, pour juger du ton général de ces exhortations, il nous suffira d'étudier deux opuscules, composés sous forme de lettres à Ambroise, le *Traité de la prière et l'Exhortation au martyre.* En nous permettant d'admirer le talent d'Origène sous une nouvelle face, la première de ces deux pièces nous fournira l'occasion d'examiner sa doctrine sur la prière et sur les sacrements.

(1) Eusèbe, H., E. VI, 36, 39.

Comme je viens de le dire, le *Traité de la prière* est adressé à Ambroise, ce généreux protecteur et cet ami fidèle du catéchiste alexandrin. Au nom d'Ambroise se trouve joint celui de Tatiana, sa sœur, dont l'auteur célèbre la haute piété et la force d'âme (1). Quant à la date du livre, il est assez difficile de la préciser. En tout cas, Origène avait déjà écrit ses commentaires sur la Genèse, dont les huit premiers tomes seuls remontent à son séjour d'Alexandrie (2). L'âge avancé qu'il prête à la sœur de son ami semble également un indice qui nous éloigne des premières années de sa carrière pour nous reporter à une époque postérieure. D'autre part, la fermeté du style et de la pensée, une certaine sobriété relative dans les développements, plus d'attention donnée au sens littéral, tout nous autorise à reculer la composition de l'ouvrage dans la dernière période de la vie d'Origène.

Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons sur notre chemin un traité de la prière. Tertullien et saint Cyprien nous avaient offert l'un et l'autre une dissertation de ce genre (3). L'œuvre d'Origène est conçue d'après le même plan, bien que je n'hésite pas à la placer au-dessus du travail des deux Africains, tant pour l'unité de l'ensemble que pour la richesse des détails. C'est une paraphrase du *Pater* (XXII-XXXI), précédée et suivie d'excellentes réflexions sur les qualités et les conditions de la prière (I-XXII; XXXI, XXXIII). Après un exorde où il rappelle que la grâce de Jésus-Christ a mis en notre pouvoir quantité de choses naturellement impossibles, le moraliste chrétien applique ce

(1) *De Orat.*, II, XXXIII. L'étroite liaison que les paroles d'Origène supposent entre Ambroise et Tatiana porterait à croire qu'ils étaient unis par les liens du mariage; mais cette conjecture s'évanouit devant la *lettre à Jules Africain*, où nous lisons que l'épouse d'Ambroise s'appelait Marcella (XVI).

(2) *De Orat.*, XXIII. Eusèbe, H. E., VI, 24.

(3) Voir *Tertullien*, leçon XVIIIe; *saint Cyprien*, leçon XVe.

principe à la prière (1). Comment faut-il prier et quel doit être l'objet de nos prières? Telle est la double question que l'Evangile a résolue. Bien plus, comme dit l'apôtre, l'Esprit de Dieu lui-même prie en nous, inspire et règle chacune de nos demandes (2). D'après les Ecritures, la prière est une sorte de vœu ou de consécration à Dieu (εὐχὴ), un acte par lequel nous lui promettons de faire tel ou tel sacrifice en retour des biens qu'il nous accorde (3). Ici, Origène venait se heurter dès le début aux objections ordinaires des incrédules contre l'efficacité de la prière. Ambroise les avait formulées avec autant de précision que de clarté dans la lettre à laquelle répond cet écrit. Dieu connaît tous nos besoins, par conséquent il est inutile de les lui exposer ; d'autre part, sa volonté est immuable, dès lors nos prières ne sauraient rien y changer (4). Vous retrouvez là toutes les difficultés que le rationalisme a soulevées sur cette matière, depuis Maxime de Tyr jusqu'à Kant. La réponse d'Origène est aussi nette que sensée. Après avoir montré que l'homme diffère du reste des créatures terrestres par la raison et par la liberté, il explique très bien comment l'efficacité de la prière se concilie avec l'immutabilité divine :

« Puis donc que notre libre arbitre se porte par une infinité de mouvements, soit vers la vertu, soit vers le vice, pour accomplir le devoir ou pour le transgresser, il faut nécessairement que, depuis la création et la constitution du monde, Dieu connaisse ces choses avec tout le reste, avant qu'elles arrivent et telles qu'elles seront. Dès lors il agit en conséquence (ἀχολούθως) de nos œuvres qu'il prévoit, disposant les événements de manière que l'action de

(1) *De Orat.*, I.
(2) Ibid., II.
(3) Ibid., III, IV.
(4) Ibid., V.

la Providence réponde à chacun de nos libres mouvements, selon nos mérites et d'après l'enchaînement des choses futures. Non pas que la prévision divine soit la cause de tout ce qui doit arriver, des actes auxquels nous nous décidons par l'impulsion de notre volonté. Lors même que, par impossible, Dieu ne connaîtrait pas l'avenir, nous ne cesserions pas pour cela de faire ce que nous faisons, de vouloir ce que nous voulons. L'effet de la prescience divine, c'est de faire rentrer chacune de nos actions libres dans le plan providentiel pour assurer l'ordre et l'harmonie de l'univers. Si donc Dieu a prévu tout ce que nous ferions, sa providence a dû diriger le cours des événements en raison de nos actes. L'objet de nos prières, nos dispositions, notre confiance, nos désirs, voilà autant de particularités qui, connues d'avance, ont influé sur l'arrangement général. Dieu s'est dit : J'exaucerai tel homme dont je prévois les prières assidues; tel autre, au contraire, je ne l'exaucerai pas, soit pour cause d'indignité, soit parce que sa demande aura pour objet ce qu'il ne lui serait pas avantageux d'obtenir et ce qu'il ne me conviendrait pas de lui accorder; ou enfin, j'exaucerai une partie de sa prière et je rejetterai l'autre. Et qu'on ne se laisse pas troubler par la pensée que Dieu, ne pouvant se tromper dans sa connaissance de l'avenir, imprimerait ainsi aux choses humaines le caractère de la nécessité. Notre réponse est toute simple : Dieu sait nécessairement ce que l'homme voudra librement, soit en bien, soit en mal (1). »

Le caractère libre de l'acte humain est donc compris dans la prévision divine non moins que l'acte lui-même. Dieu sait de toute éternité que tel homme priera dans telles conditions, sans y être contraint ni nécessité d'aucune manière; par conséquent, de toute éternité aussi, il décrète

(1) *De Orat.*, VI.

l'effet de la prière et dispose le cours des événements de façon à produire ce résultat. Pour qui admet la science et la puissance infinies de Dieu, il ne saurait y avoir de contradiction entre deux faits dont l'un implique l'autre. La prière peut devenir efficace sans que la volonté de Dieu cesse d'être immuable, puisque la prière, comme toutes nos actions libres, était éternellement présente à la pensée divine et que cette vue infaillible de l'avenir a servi de règle au plan providentiel. Celui qui exauce nos demandes est celui-là même qui les a connues d'avance et dont la sagesse souveraine a combiné et arrangé toutes choses en prévision de nos actes futurs (1). Sans doute Dieu n'ignore aucun de nos besoins spirituels ou corporels, et la prière ne saurait avoir pour but de lui révéler une situation quelconque. Mais en faisant de la demande la condition du bienfait, l'arbitre de nos destinées a voulu que l'homme sentît sa dépendance par l'aveu de sa faiblesse, qu'il comprît d'autant mieux la gratuité du don divin, et qu'ainsi la prière, sortant de son cœur comme l'expression de la confiance et de l'humilité, lui fournît le moyen de faire éclater tous les sentiments religieux de son âme ; car, suivant la remarque d'Origène, indépendamment de ses effets ultérieurs, l'acte de la prière est déjà par lui-même d'une grande utilité pour celui qui l'accomplit avec les dispositions requises. « Supposons, dit-il, que l'oraison n'ait d'autre résultat que de mettre l'âme dans un état agréable à Dieu, ce n'est pas un médiocre avantage pour la piété qu'une telle préparation. Ceux qui se livrent fréquemment à cet exercice savent par expérience combien il éloigne du péché et porte à la vertu. S'il suffit du souvenir d'un homme estimable et sage pour nous exciter à l'imitation et pour arrêter notre mouvement vers le mal, quel secours ne puisera pas dans le souvenir du Père

(1) Voyez *Tertullien*, leçon XVIII, p. 409 et ss.

de toutes choses l'homme persuadé qu'il se trouve en la présence de Dieu et que Dieu entend sa prière (1) ? »

Origène part de là pour déterminer les conditions d'une prière vraiment efficace. Il n'a pas de peine à démontrer par l'Ecriture sainte qu'on doit apporter à cet exercice religieux un cœur pur, une âme dégagée des préoccupations terrestres et fermée à tout sentiment de haine ou de vengeance (2). Quand nous prions dans de telles dispositions, le Fils de Dieu prie avec nous, car il est notre médiateur, notre avocat après du Père, le grand-prêtre qui reçoit et présente nos oblations (3). Ce n'est pas le Christ seulement qui prie avec nous, mais encore les anges « et les âmes des saints qui se sont endormis du sommeil de la mort. » On voit par là combien les protestants s'éloignent des sentiments et de la pratique de l'Église primitive en rejetant le dogme de l'intercession des saints. Après avoir cité les passages de la Bible qui nous montrent l'archange Raphaël offrant au Seigneur les prières de Tobie et de Sara, Jérémie priant pour le peuple et pour la cité sainte, Origène prouve à quel point il serait absurde de refuser aux bienheureux un pouvoir qu'ils avaient déjà sur cette terre. « Ici-bas, dit-il, les saints ne voyaient Dieu qu'à travers un miroir et dans des énigmes, tandis qu'au ciel ils le contemplent face à face ; comment dès lors ne pas étendre cette analogie aux autres vertus, puisque la vie future a pour effet de les perfectionner toutes? Or, l'une des principales vertus, suivant la parole divine, c'est la charité à l'égard du prochain. Cette charité envers l'humanité militante doit nécessairement être plus vive dans les saints que dans des âmes encore assujetties aux faiblesses humaines et obligées de combattre à leur tour. Ce n'est pas aux limites de la vie présente que s'arrête

(1) *De Orat.*, VIII.
(2) Ibid., IX.
(3) Ibid,, X.

cette loi de la fraternité : si l'un des membres souffre, tous les autres souffrent en même temps, et si l'un des membres reçoit de l'honneur, tous les autres s'en réjouissent avec lui. A ceux-là aussi qui déjà sont sortis de cette vie, la charité doit faire dire : J'éprouve de la sollicitude pour toutes les églises. Qui est faible sans que je sois faible avec lui? Qui est scandalisé sans que je brûle (1)? » Il serait difficile de mieux préciser le dogme de la communion des saints et de marquer avec plus de force les relations qui existent entre l'Eglise militante et l'Eglise triomphante ; car dans la pensée d'Origène il ne s'agit pas seulement d'une intercession générale des saints pour tous leurs frères encore engagés dans les combats de la vie terrestre. Ce sont nos besoins individuels que nous leur exprimons par la prière et dont ils se font les interprètes auprès de Dieu : « Au moment même de la prière, les anges, avertis des besoins de celui qui prie, emploient tout leur pouvoir suivant l'ordre général qu'ils en ont reçu... L'ange de chacun contemplant la divinité de notre Créateur, prie avec nous (συνεύχεται) et travaille avec nous (συμπράττει) selon nos forces, pour assurer l'effet de nos prières (2). »

A mesure que nous avancerons dans l'examen du *Traité de la prière*, nous verrons combien ce livre répand de lumières sur les doctrines et les coutumes de l'Eglise primitive. Autant le théologien du IIIe siècle met de soin à décrire les dispositions morales que l'on doit apporter à ce grand acte de la vie religieuse, autant s'efforce-t-il de prêter à l'oraison un caractère spiritualiste lorsqu'il s'agit d'en déterminer l'objet. Les choses matérielles et terrestres ne sont que l'ombre des choses spirituelles et célestes ; il faut donc demander avant tout à Dieu les biens de l'âme, le reste sera

(1) *De Orat.*, XI.
(2) Ibid.

donné par surcroît comme l'ombre suit le corps (1). Quant aux formes de la prière, Origène en distingue quatre, qui répondent à diverses locutions employées par saint Paul. Celui qui sent tout le poids de sa misère prie Dieu de subvenir à ses besoins (δέησις). Son âme s'est-elle élevée à de plus hautes pensées, il glorifie Dieu dans ses prières (προσευχή). A mesure que sa confiance augmente avec l'amitié divine, ses supplications deviennent plus continues et plus ferventes (ἔντευξις). Enfin, la conscience des bienfaits reçus provoque en lui l'action de grâces (εὐχαριστια) (2). Vers la fin du traité, l'auteur assigne un autre rang à ce qu'il appelle les formules topiques de la prière (τοποι). C'est d'abord la glorification de Dieu par le Christ dans l'Esprit saint (δοξολογια); après la doxologie vient l'action de grâces (εὐχαριστια) pour les bienfaits communs à tous ou particuliers à chacun ; suit la confession des péchés (Εξομολογηοις), dans le but d'obtenir la rémission des fautes passées et un préservatif contre les rechutes; à l'exomologèse succède la demande proprement dite (αἴτησις) pour soi-même et pour tous, pour ses proches et ses amis; enfin, la prière se termine par où elle a commencé et redevient une doxologie, une glorification du Père par le Fils dans l'Esprit saint (3). Tel est, en effet, l'ordre dans lequel l'Eglise a disposé les prières qui accompagnent l'action liturgique : les paroles d'Origène renferment une allusion manifeste à l'office divin tel qu'on le célébrait de son temps, et il n'est pas difficile de retrouver dans les parties de la Messe les formes qu'il attribue à la prière, soit publique, soit privée.

Un seul trait pourrait choquer dans cette analyse de l'acte religieux par excellence. En recherchant à qui doit s'adresser la prière, dans le sens le plus élevé du mot (προσευχή),

(1) *De Orat.*, XIV-XVIII.
(2) Ibid., XIV. Item, *in Psalm.*, XXVII, *ad versum* 2.
(3) Ibid., XXIII.

Origène semble restreindre au Père seul cet hommage suprême. Nous retrouvons ici l'insistance quelque peu excessive avec laquelle il appuie sur la subordination des personnes divines (1). Mais si le langage qu'il emploie à ce propos n'a pas toute la correction désirable, la doctrine elle-même ne mérite pas les reproches qu'ont articulés Théophile d'Alexandrie et d'autres écrivains. Origène ne veut pas qu'on prie le Père et le Fils séparément ou au pluriel, comme si c'étaient deux Dieux différant l'un de l'autre; ces idées païennes, il cherche à les écarter par tous les moyens possibles. Nos prières, dit-il, doivent s'adresser au Père, mais par le Fils et dans l'Esprit saint. Le Sauveur lui-même nous a indiqué cette formule en disant : « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous l'accordera. » C'est donc par le Fils et avec le Fils (μετά καί διά) qu'il faut prier le Père; car le Fils est notre avocat auprès du Père, le grand-prêtre par les mains duquel passent nos offrandes et nos vœux. En adressant nos prières au Fils pris isolément et abstraction faite du Père, nous donnerions à entendre qu'il y a deux divinités (2). Je ne crois pas, Messieurs, qu'il soit possible de se méprendre sur la véritable pensée de l'auteur, pour peu qu'on ait égard à la suite du discours. Évidemment, Origène envisage ici le Verbe quant à sa nature humaine et à sa fonction de médiateur entre Dieu et les hommes : de là les expressions de « pontife » et « d'intercesseur » (ἀρχιερεύς, παρακλῆτος) qu'il répète à plusieurs reprises dans ce passage dont on a tant abusé. Est-ce que l'Eglise ne termine pas toutes ses oraisons par cette clausule : *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum*, etc? Dira-t-on que par là elle veut établir une inégalité entre le Père et le Fils? Assurément non. Si donc la

(1) Voir l. XII, XIII, *Doctrine d'Origène sur la Trinité*, p. 242, 267.
(2) *De Orat.*, XV, XVI. Item, *contra Celsum*, V, 4; VIII, 13.

terminologie d'Origène paraît dure et peu mesurée, on est obligé de reconnaître que l'idée elle-même ne prête le flanc à aucune objection sérieuse.

Après avoir enseigné à Ambroise et à Tatiana comment il faut prier et quel doit être l'objet de nos demandes, le moraliste chrétien explique verset par verset l'Oraison dominicale : c'est la deuxième partie de sa lettre. Avec l'esprit d'observation qui le distingue, il signale les différences de détails que présente le texte de saint Matthieu comparé à celui de saint Luc, en ajoutant que saint Marc passe entièrement sous silence ce précepte du Seigneur (1); puis il commente le *Pater* d'après la version de saint Matthieu. A l'exemple de Tertullien, il voit dans le mot *Notre Père* toute la distance qui sépare l'Ancien Testament du Nouveau. Bien que l'idée de la paternité divine ne fût pas complètement absente du code mosaïque, elle s'effaçait néanmoins derrière la notion de Dieu envisagé comme le souverain maître de toutes choses; en s'incarnant au milieu de nous, le Fils nous a rattachés au Père par une relation plus étroite : frères de Jésus-Christ, images de l'image divine, nous recevons par la communication de l'Esprit saint le titre d'enfants adoptifs. Quant à ces mots : *qui êtes au ciel*, on ne doit pas se figurer que Dieu soit contenu dans un lieu ; esprit infini, il embrasse toutes choses par l'ineffable vertu de sa divinité (2). Les trois premières demandes de l'Oraison dominicale sont exprimées dans la forme optative. Souhaiter que le nom de Dieu soit sanctifié, c'est désirer que les perfections divines reluisent de plus en plus dans les créatures appelées à exalter leur auteur par leur participation à sa puissance et leur soumission à ses ordres; car le nom résume l'ensemble des propriétés qui distinguent un être (3). En demandant

(1) *De Orat.*, XVIII.
(2) *Ibid.*, XXII, XXIII.
(3) *De Orat.*, XXIV.

l'avènement du règne de Dieu, nous exprimons le vœu que sa domination s'établisse dans notre âme sur les ruines de la mort et du péché, car le royaume de Dieu est en nous-mêmes (1). C'est dans l'explication de la troisième demande qu'Origène déploie toute la souplesse de son talent. D'abord, il prend les mots dans leur sens propre et obvie. Les hommes doivent remplir la volonté de Dieu sur la terre, comme les anges et les bienheureux l'accomplissent au ciel. Mais cette première interprétation est loin d'épuiser la fécondité du texte. Par le ciel on peut entendre le Christ, et par la terre l'Église : de même que le Christ a exécuté fidèlement les ordres de son Père, ainsi faut-il que chaque membre de l'Église imite cette soumission parfaite en ne faisant qu'un avec le Fils de Dieu. Enfin ce n'est pas sans motif que l'on rangerait sous le mot « terre » les hommes terrestres ou les pécheurs, et sous le mot « ciel » les hommes déjà purifiés de leurs vices. Nous désirons que les premiers finissent par ressembler aux seconds, de telle façon que tout ce qui est matériel ou terrestre devienne spirituel et céleste (2). Quant à l'objet de la quatrième demande, Origène l'étend avec raison à la nourriture de l'âme ; mais c'est à tort que, dans son ardeur à vouloir spiritualiser le texte, il exclut le pain matériel comme peu digne d'être compris dans une prière si élevée. Le mot ἐπιούσιος, qu'emploient également saint Matthieu et saint Luc, signifie tout simplement « ce qui est nécessaire pour la subsistance. » Or, il est certain que l'âme a besoin de subsister comme le corps, et par conséquent elle doit avoir sa nourriture propre, adaptée à sa nature spirituelle. Cet aliment, c'est la parole de Dieu et l'eucharistie, ainsi qu'Origène le montre avec beaucoup de justesse ; mais rien n'autorisait le subtil interprète à traiter d'erreur

(1) *Ibid.*, XXV.
(2) *Ibid.*, XXVI.

(ψευδοδοξία) le sentiment de ceux qui embrassent dans une seule et même demande les biens du corps et ceux de l'âme (1). Il y a là une de ces exagérations qui s'expliquent par le penchant extrême de l'auteur vers l'allégorie.

Nous ne trouvons aucune trace de cette tendance dans l'explication des trois dernières demandes de l'Oraison dominicale; tous les mots y sont pris dans leur sens naturel. Nous avons des dettes envers l'humanité en général, envers nos concitoyens, envers nos parents et tous ceux qui nous sont unis par les liens du sang ou de l'amitié; à plus forte raison sommes-nous les débiteurs de Dieu qui nous a créés, du Christ qui nous a rachetés de son sang. Cette dette grossit avec le bienfait : elle est plus considérable pour l'évêque que pour le prêtre, pour le prêtre que pour le diacre, et ainsi de suite. Les autres, à leur tour, ont des dettes envers nous, d'après les relations qui nous unissent à eux. Ne soyons pas trop prompts à les réclamer, nous qui mettons tant de lenteur à nous acquitter envers Dieu, le créancier suprême. Cela ne veut pas dire, reprend le moraliste, que les prêtres, investis des pouvoirs du pardon, doivent remettre les péchés indistinctement et ranger les grands crimes sur la même ligne que les fautes légères. Excellente maxime, qu'on a eu tort de reprocher à Origène, comme s'il avait voulu restreindre par là le pouvoir des clercs, tandis qu'il se borne à exiger pour de graves méfaits une pénitence plus longue et plus laborieuse (2). Nous ne pouvons pas, dit-il avec non moins d'exactitude, en expliquant la sixième formule, éviter toutes les tentations : la vie de l'homme sur la terre est un combat perpétuel; ce que nous devons demander au Seigneur, c'est de ne pas nous laisser succomber à la tentation, car telle est la vraie signification du texte évangélique. D'ailleurs, ces épreuves ont leur utilité, elles montrent ce

(1) *De Orat.*, XXVII.
(2) *Ibid.*, XXVIII.

que nous valons et servent à manifester nos sentiments les plus intimes (1). Quant à ces mots : « Délivrez-nous du mal », ils présentent le même sens que les précédents ; aussi ne les trouvons-nous pas dans saint Luc. Dieu nous délivre du mal, non pas en éloignant de nous tous nos ennemis, mais en nous donnant, par sa grâce, la force de les vaincre (2). Cette analyse serait parfaite si l'auteur n'y mêlait ses idées sur la préexistence des âmes et sur les épreuves successives, ce qui montre une fois de plus qu'à aucune époque de sa carrière il n'a su se dégager entièrement d'une théorie préconçue.

A la suite de cette paraphrase du *Pater*, Origène revient sur les dispositions que l'on doit apporter à l'acte de la prière. Il les résume dans une page aussi remarquable par l'élévation des sentiments que par la fermeté du style :

« Voulez-vous que votre attention se soutienne dans le cours de l'oraison? Recueillez-vous d'abord et composez votre âme. Bannir tout sujet de trouble et d'inquiétude ; se pénétrer autant que possible de la majesté de Dieu en s'approchant de lui ; tenir pour une impiété l'attitude de quiconque paraîtrait en sa présence avec une mollesse et une négligence voisines du mépris ; écarter avec soin toute pensée étrangère ; étendre l'âme avant les mains, si je puis m'exprimer ainsi, et élever l'esprit avant les yeux ; réveiller avant tout la haute partie de soi-même et la tenir debout en face du Seigneur ; étouffer le souvenir des injures reçues, pour que Dieu oublie dans la même mesure nos offenses envers lui et envers le prochain, ainsi que toutes les fautes dont nous avons conscience, tels sont les sentiments et les actes préparatoires qui assurent à la prière son mérite et ses effets (3). »

(1) *De Orat.*, XXIX.
(2) *Ibid.*, XXX.
(3) *Ibid.*, XXXI.

Tout en attachant la plus haute importance aux qualités intrinsèques de l'oraison, le moraliste chrétien ne néglige aucune des conditions extérieures ou matérielles de cet exercice religieux ; et c'est ici que son ouvrage nous fournit des renseignements précieux sur les coutumes de l'Église primitive. Et d'abord, quant au maintien que l'on doit observer pendant la prière, Origène préfère à toute autre attitude celle du chrétien qui prie à genoux, les mains étendues et les yeux levés vers le ciel ; ce qui ne l'empêche pas d'admettre qu'on peut rester assis ou même couché en cas de faiblesse ou de maladie. Il reconnaît pareillement que tout lieu est propre à l'oraison, bien qu'il vaille mieux se choisir dans sa propre maison quelque endroit retiré, exempt de toute souillure et formant ainsi une espèce de sanctuaire ; mais ce qui l'emporte sur tout autre local, c'est la maison où se réunissent les fidèles. Là se manifeste la puissance du Sauveur remplissant de son esprit les chrétiens rassemblés en son nom ; là sont présents les anges, avec les âmes des défunts, en sorte que deux Églises s'y rencontrent, l'une formée d'hommes mortels, l'autre d'esprits bienheureux. Comment une prière adressée à Dieu en telle compagnie ne serait-elle pas la plus fructueuse de toutes (1)? Origène ne juge pas indifférent de rappeler à ses lecteurs vers quel côté du ciel il convient de se tourner pendant la prière : regarder l'Orient, c'est saluer par un acte symbolique l'apparition du soleil de justice et de vérité. Voilà pourquoi, dès l'origine du christianisme, on avait soin d'orienter les églises, ainsi que nous l'apprennent les *Constitutions apostoliques* (2). Il n'est pas moins intéressant de voir comment l'auteur distribue la prière le long de la journée. Différents passages de l'Ecriture sainte lui semblent indiquer que le chrétien doit

(1) *De Orat.*, XXXI.
(2) L. II, c. 57, p. 724.

s'acquitter de ce devoir au moins trois fois par jour, le matin, le soir, et à quelque heure intermédiaire (1). Mais du reste, conclut-il, la vie d'un vrai disciple de l'Evangile est une prière continuelle, en ce sens que toutes ses actions se rapportent à Dieu comme à leur fin dernière.

On voit par le *Traité de la prière* avec quelle finesse le docteur alexandrin analysait les divers actes de la vie chrétienne. En expliquant la quatrième demande de l'Oraison dominicale, il avait touché indirectement à la communion eucharistique. Cette méthode lui est familière chaque fois que son sujet le ramène vers ce qu'il y a de plus mystérieux dans l'économie du salut : il aime mieux procéder par voie d'allusion, que de montrer à découvert ce que la discipline du secret tenait sous le voile. De là vient, Messieurs, qu'il n'est aucun écrit d'Origène où sa théorie des sacrements se trouve exposée avec ensemble. Et cependant il importe beaucoup que nous connaissions son véritable sentiment sur ce point capital. D'abord, en ce qui concerne le préliminaire indispensable de la théologie sacramentelle, je veux dire la doctrine de la justification, ses idées me paraissent entièrement conformes à l'orthodoxie. S'il enseigne avec saint Paul que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi, il entend par ces œuvres les prescriptions du mosaïsme ou les efforts naturels de l'activité humaine. En effet, ni les uns ni les autres n'ont par eux-mêmes la vertu d'opérer la réconciliation avec Dieu (2). Mais loin de lui la pensée que la foi justifiante se réduise, comme d'après le système protestant, à une simple confiance dans l'imputation des mérites de Jésus-Christ, confiance qui ne serait accompagnée d'aucun changement dans les dispositions de l'âme. Le renouvellement intérieur de l'homme est aux yeux d'Origène

(1) *De Orat.*, XXXII, XII
(2) *In Ep. ad Rom.*, III, 9.

une condition indispensable pour que la foi devienne vivante et efficace. L'hypothèse luthérienne d'un homme qui resterait intérieurement souillé, tandis qu'à l'extérieur il serait couvert, comme d'un manteau, par les mérites de Jésus-Christ, une pareille hypothèse lui semble à bon droit une monstruosité. « Ne vous imaginez pas, dit-il, pouvoir associer l'injustice avec la foi par laquelle vous êtes justifié et glorifié devant Dieu. Car il ne saurait y avoir aucune communauté entre la foi et l'infidélité, entre l'iniquité et la justice, pas plus qu'entre la lumière et les ténèbres (1). » Un peu plus loin, le théologien du IIIe siècle revient sur le même sujet, pour préciser davantage sa pensée : « Il est impossible que la foi puisse être imputée à justice à quiconque conserve en soi quelque chose d'injuste, lors même qu'il croirait en celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus d'entre les morts. Car l'injustice ne peut rien avoir de commun avec la justice, ni la lumière avec les ténèbres, ni la vie avec la mort. Ainsi la foi ne peut-elle être imputée à justice chez ceux qui croient bien au Christ, mais qui ne déposent pas le vieil homme avec ses actes injustes (2). » On ne saurait mieux exprimer la doctrine catholique : la foi justifie l'homme, mais non sans qu'il s'opère en lui une rénovation intérieure, qui est en même temps le fruit de l'action divine et de la coopération humaine. En d'autres termes, nul n'est juste

(1) *In Ep. ad Rom.*, IV, 1.

(2) *Ibid.*, IV, 7. Ces paroles montrent clairement dans quel sens Origène répète après l' Apôtre « que la foi justifie alors même qu'aucune œuvre n'aurait précédé. » Il veut parler d'œuvres extérieures, que certains pécheurs sont hors d'état de faire. Voilà pourquoi il cite comme exemple la pécheresse de la cité et le larron pénitent. (*Ibid.*, III, 9.) Or, ces exemples prouvent précisément combien il s'éloigne de la théorie protestante sur la justification, car il est certain que les deux coupables en question avaient accompli les actes de la pénitence autant qu'il était en eux. Intérieur ou manifesté au dehors, le repentir n'en reste pas moins une opération de l'âme agissant sous l'influence de la grâce ; dès lors il n'est pas vrai de dire que la foi justifie sans le concours de l'activité humaine.

devant Dieu, tant qu'il demeure l'esclave du mal; et il n'y a pas de rémission des péchés pour une âme que la grâce sanctifiante n'a pas renouvelée. Or quels sont les canaux par où la grâce sanctifiante arrive dans l'âme des fidèles? Les sacrements.

Autant la doctrine d'Origène sur la justification s'accorde avec la tradition catholique, autant sa théorie des sacrements ressemble peu aux opinions des novateurs du seizième siècle. Pour lui, ces grands moyens de salut ne se réduisent pas à de purs symboles, à des signes dépourvus d'efficacité, et n'ayant d'autre objet que d'exciter ou de nourrir la foi aux promesses divines; ce sont des rites sacrés, auxquels Dieu a attaché sa grâce, et qui par suite opèrent en réalité ce qu'ils signifient. La pensée de l'auteur se manifeste nettement par ce qu'il dit du baptême. Après avoir rappelé que les guérisons miraculeuses du Sauveur, dans l'Evangile, profitaient aussi à l'âme des malades, il ajoute : « Ainsi le baptême par l'eau, symbole d'une âme purifiée de toutes les souillures du péché, est-il par lui-même *le principe et la source* (αρχὴ και πηγὴ) des dons de la grâce, pour qui vient recueillir la vertu divine contenue dans l'invocation de l'adorable Trinité (1). » Voilà pourquoi Origène établit une si grande différence entre le baptême de saint Jean et celui de Jésus-Christ. Le premier était une simple cérémonie, incapable de régénérer l'homme, qu'elle disposait seulement à recevoir la grâce de la justification. « Autre est l'effet de ce qu'on appelle le bain de la régénération : avec lui s'opère la renaissance spirituelle ; car l'Esprit étant de Dieu, plane encore maintenant sur l'eau, bien qu'il ne pénètre pas dans tous à la suite du baptême (2). Il s'agit ici évidemment du

(1) *In Joannem*, tome VI, n° 17. S. Basile a raison de citer cette phrase dans son livre *De l'Esprit saint* (c. XXIX), parce qu'elle reproduit exactement la doctrine catholique.

(2) *Ibid.*

baptême des adultes, qui, faute d'y apporter les dispositions nécessaires, non seulement ne reçoivent pas ce sacrement pour leur salut, mais « rendent par là même leur condamnation plus rigoureuse (1). » Toujours est-il qu'on ne saurait émettre le moindre doute sur le véritable sentiment de l'auteur : c'est à l'ablution elle-même, accompagnée de l'invocation des trois personnes divines, qu'il attribue la vertu d'opérer la régénération de l'âme ou la renaissance spirituelle.

Si du premier sacrement nous passons au dernier, nous trouverons dans la IIe *Homélie sur le Lévitique* une allusion directe à l'Extrême-Onction. Après avoir parlé de la Pénitence comme moyen d'obtenir la rémission des péchés, l'orateur sacré s'exprime de la sorte : « Par là s'accomplit également ce que dit l'apôtre Jacques : Quelqu'un parmi vous est-il malade? Qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, et qu'ils prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur ; et la prière de la foi sauvera le malade, et s'il a des péchés, ils lui seront remis (2). » Ce passage est d'autant plus remarquable qu'on ne rencontre nulle autre mention du sacrement des malades dans les écrivains des trois premiers siècles. Sans compter que leur sujet ne les amenait d'aucune façon à traiter ce point de doctrine, il ne faut pas oublier qu'on évitait avec le plus grand soin d'exposer la matière et la forme des sacrements dans des ouvrages destinés au public. Ce sont les paroles d'Origène, qui devraient nous surprendre, bien plutôt que le silence de ses devanciers. Il n'est pas indifférent non plus de faire observer à quel propos le catéchiste alexandrin parle de l'Extrême-Onction. En mentionnant ce rit sacré immédiatement après la Pénitence, il indique assez dans quel ordre on administrait les deux sacrements. Alors comme aujourd'hui, l'Extrême-Onction

(1) *In Joannem*, tome VI, n° 17.
(2) *In Levit.*, hom. II, n° 2.

passait pour le complément de la Pénitence. A ceux qui déjà étaient rentrés en grâce par suite d'une confession sincère, en appliquait ce remède spirituel, pour achever leur purification en les délivrant des péchés véniels restés à leur charge, ainsi que des peines attachées aux fautes légères. Telle est, en effet, la place que le dernier sacrement de l'Eglise n'a cessé d'occuper dans l'économie du salut. Mais cette question en soulève une autre encore plus grave. L'idée de la pénitence sacramentelle n'a-t-elle subi aucune altération dans l'esprit d'Origène? Sommes-nous autorisés à le tenir pour un représentant fidèle de la tradition catholique, tant sur ce point essentiel que sur l'Eucharistie? Les solutions contradictoires qu'a reçues ce problème nous obligent à redoubler d'attention, pour ne pas nous tromper dans des matières dont l'importance égale la difficulté.

VINGT-NEUVIÈME LEÇON

Suite de la doctrine d'Origène sur les sacrements. — Le repentir et la confession, actes essentiels de la Pénitence. — La nécessité de la confession sacramentelle pour obtenir la rémission des fautes graves est l'un des points de doctrine que le chef du Didascalée a fait ressortir avec le plus de clarté. — Son véritable sentiment sur l'Eucharistie. — Présence réelle de Jésus-Christ sous les espèces consacrées. — La manducation sacramentelle et la communion spirituelle par la foi au Christ. En admettant la seconde, Origène est loin de rejeter la première. — Il attribue à l'Eucharistie les caractères d'un véritable sacrifice. — Son traité de l'*Exhortation au martyre*.

Messieurs,

J'ai dessein aujourd'hui d'examiner avec vous la doctrine d'Origène sur la Pénitence et sur l'Eucharistie. Notre tâche serait facile, si le chef du Didascalée avait consacré à ces matières un ouvrage spécial; mais de pareils traités n'entraient guère dans les habitudes de la littérature chrétienne au IIIe siècle. On se gardait bien de livrer indistinctement à la connaissance de tous ce que la religion a de plus mystérieux et de plus profond. Malgré ces précautions, les orateurs sacrés ne pouvaient manquer de faire allusion dans leurs discours à l'absolution sacramentelle, ainsi qu'à l'auguste mystère où la vie chrétienne trouve son aliment et son soutien. Voilà pourquoi, tout en se bornant à effleurer le sujet, les homélies d'Origène et ses œuvres morales nous fournissent des données suffisantes pour nous manifester son vrai sentiment sur le caractère et la portée de ces deux institutions divines.

Dans sa IIe *Homélie sur le Lévitique*, le catéchiste alexan-

drin énumère les différents sacrifices que l'on offrait sous l'ancienne loi pour la rémission des péchés. Puis il place l'objection suivante dans la bouche des catéchumènes auxquels s'adresse son discours : « Si telle était la condition des Juifs, il faut avouer que la nôtre est moins favorable : car, après la régénération baptismale, il n'y a plus de pardon à espérer pour le pécheur (1). » Cette objection, qui repose sur une notion incomplète de l'économie chrétienne, s'explique par la réserve que mettaient les Pères des premiers siècles à développer devant les néophytes le moyen de se réconcilier avec Dieu, afin de les porter plus efficacement à conserver la grâce du baptême (2). Origène ne recule pas devant la solution d'un problème qui aurait pu embarrasser l'esprit de ses auditeurs encore peu initiés à la doctrine évangélique ; et voici sa réponse : « La première voie pour obtenir la rémission des péchés, c'est le baptême ; la seconde, le martyre ; la troisième, l'aumône, car le Seigneur nous dit : Faites l'aumône, et tout sera pur pour vous. Le quatrième moyen consiste à remettre nous-mêmes à nos frères les péchés qu'ils commettent envers nous, témoin ces paroles du Sauveur : Si vous remettez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste remettra à vous aussi vos péchés... Retirer un pécheur de ses égarements, c'est une cinquième manière d'obtenir le pardon ; l'Écriture sainte est formelle à cet égard : Celui qui convertira un pécheur, sauvera une âme de la mort, et couvrira la multitude de ses propres péchés (S. Jacques, V. 20). La

(1) *In Levit*, hom. II, n° 4. Par le mot *auditores Ecclesiæ*, l'orateur entend cette classe de catéchumènes qui étaient admis au sermon, et que l'on renvoyait à la fin de cet exercice. N'étant pas encore complètement instruits dans la doctrine chrétienne, ils pouvaient en effet soulever l'objection à laquelle répond Origène.

(2) Voyez S. Clément, pape, *Ep.* 2, *ad Corinth.*, c. VI ; Hermas, *Pastoris* l. II, *Mandat.* 4 ; S. Irénée, *Adv. Hær.*, l. IV ; Tertull., *de Poen.*, c. VII.

rémission des péchés s'opère, en sixième lieu, par l'abondance de la charité, suivant ce mot du Seigneur : En vérité, je vous le dis, beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé. Il est encore une septième voie, quoique dure et laborieuse, celle de la pénitence : le pécheur suit cette rude carrière, quand il arrose son lit de ses larmes, et que ces larmes deviennent son pain le jour et la nuit; quand il ne rougit pas de faire connaître ses péchés au prêtre du Seigneur et de chercher la guérison auprès de lui, selon qu'il est écrit : « Je m'accuse moi-même en confessant mon injustice au Seigneur, et vous m'avez remis mes iniquités (1). »

On ne saurait le nier, cette page est loin d'exprimer la doctrine chrétienne avec toute la netteté désirable. En comprenant dans une même énumération la pénitence, l'aumône et le pardon des offenses, le prédicateur du IIIe siècle a l'air de confondre deux choses bien distinctes : le sacrement institué pour la rémission des péchés, et les œuvres morales qui disposent le pécheur à recevoir plus facilement la grâce de la justification. Mais l'inexactitude n'est que dans la forme d'une exposition trop peu développée pour couper court à toute équivoque. La pensée d'Origène devient manifeste, lorsqu'on a égard à la différence qu'il établit ailleurs entre le péché mortel et les fautes vénielles : « Il y a, dit-il, certains péchés qui, tout en causant du dommage, ne vont pas jusqu'à produire la mort : celui qui éprouve ce dommage peut être sauvé tout de même, bien que par le feu. De là vient que l'apôtre Jean dit dans son Epître : Il y a tel péché qui va jusqu'à la mort, et il est tel autre qui ne va pas à la mort. Les discerner l'un de l'autre est chose difficile, car il est écrit : qui a l'intelligence des péchés (2) ? » Malgré cette

(1) *In Levit.*, hom. II n° 4.
(2) *In Exod.*, hom. XI, 3.

difficulté, l'auteur n'en indique pas moins çà et là quelques marques auxquelles on peut reconnaître ces deux catégories de fautes (1). Toujours est-il que son idée se dessine clairement; dès lors on n'a pas de peine à s'expliquer qu'il ait attaché à l'aumône et au pardon des injures la vertu de remettre certains péchés. C'est qu'en effet un simple acte de charité ou une pratique de piété peut suffire pour effacer une faute vénielle. S'agit-il au contraire du péché mortel? Origène tient un langage tout différent. Jamais théologien n'a déclaré plus formellement que la pénitence est l'unique moyen de rentrer en grâce auprès de Dieu : « Avez-vous conscience de quelque péché mortel? Tant que vous ne l'aurez pas rejeté par la pénitence, par une satisfaction pleine et entière, n'espérez pas que le Christ entrera dans votre âme ; car il est le grand prêtre qui n'approche d'aucune âme morte (2). »

Cela posé, en quoi consiste la pénitence envisagée comme moyen d'obtenir la rémission des péchés mortels? Dans une série d'actes que l'auteur de la IIe *Homélie sur le Lévitique* nous énumérait tout à l'heure : « Le pécheur suit la rude carrière de la pénitence, quand il arrose son lit de ses larmes, et que ces larmes deviennent son pain le jour et la nuit; quand il ne rougit pas de faire connaître ses péchés au prêtre du Seigneur, et de chercher la guérison auprès de lui. » Le repentir et l'aveu des fautes, voilà donc les conditions essentielles du pardon. Et qu'on ne se laisse pas induire en erreur par les passages où Origène attribue à chaque chrétien le pouvoir de remettre certains péchés; il ne s'agit là que du pardon des injures, comme on le voit assez par cet endroit du *Traité de la prière* : « Nous avons tous le pouvoir de remettre les péchés commis envers nous, ainsi

(1) *In Levit.*, hom XV, 2.
(2) *In Levit.*, hom. XII, n° 3.

qu'il résulte de ces paroles : de même que nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. Mais celui qui a reçu le souffle de Jésus, à l'instar des apôtres, et dont les œuvres manifestent qu'il a reçu l'Esprit-Saint, qu'il est devenu un homme spirituel, en ce sens que l'Esprit le porte à suivre en toutes choses l'exemple et les prescriptions du Verbe, Fils de Dieu, celui-là, dis-je, remet ce que Dieu lui-même remettrait, et retient les péchés qui ne peuvent être guéris : semblable aux prophètes qui ne parlaient pas d'eux-mêmes, mais se bornaient à transmettre les oracles divins, il est le serviteur de Dieu qui seul a le pouvoir de pardonner. » Pour montrer que tel est en effet le ministère dévolu aux apôtres, le docteur alexandrin cite ces paroles de l'Evangile selon saint Jean : « Recevez l'Esprit-Saint; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Puis, discutant la question de savoir si les apôtres, investis de cette plénitude de pouvoir, ne devraient pas remettre les péchés à tous ceux qui s'en confessent, il s'appuie sur l'exemple des prêtres de l'ancienne loi qui n'offraient pas leur sacrifice pour toute espèce de péchés : « Ainsi, continue-t-il, les apôtres et les prêtres qui participent avec eux aux fonctions du grand prêtre puisent-ils dans leur connaissance du service de Dieu et dans les enseignements de l'Esprit les lumières qui leur permettent de juger pour quels péchés, quand et comment il faut offrir le sacrifice, et pour quels autres on ne doit pas le faire (1). » Il suffit de lire cette page avec un peu d'attention, pour se convaincre qu'Origène reconnaît aux prêtres comme aux apôtres (ἀποστόλοις ὡμοιωμένοι) le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, et cela de telle sorte que, remis ou retenus par eux, ces péchés le sont également devant Dieu (καί παρά θεῷ).

(1) *De Orat.*, XXVIII. Voir l'explication de la suite de ce passage, eçon X, p. 225.

Du reste, Messieurs, la nécessité de la confession sacramentelle, pour obtenir la rémission des fautes graves, est l'un des points de doctrine que le chef du Didascalée a fait ressortir avec le plus d'évidence. Et remarquez bien que, par cet acte essentiel, il n'entend pas un aveu fait à Dieu seul dans le secret de la conscience ; ses paroles réfutent d'avance l'erreur des sectes protestantes : « Si nous agissons de la sorte, dit-il, et que nous confessions nos péchés *non seulement devant Dieu, mais encore devant ceux qui ont le pouvoir de guérir nos plaies et nos infirmités spirituelles*, alors nos péchés seront détruits par celui qui nous dit : Voici que je dissiperai vos iniquités comme un nuage, et vos péchés comme un brouillard (1). » Et quels sont ceux qui ont le pouvoir de guérir les blessures de notre âme? Les prêtres du Seigneur, ainsi que nous venons de le voir dans la IIe *Homélie sur le Lévitique* et dans la *Traité de la prière*. C'est à eux que nous devons avouer non seulement nos actes extérieurs, mais encore nos pensées les plus intimes. « Admirable mystère, s'écrie l'éloquent orateur, que cet ordre de déclarer le péché! Car, de quelque genre que soient nos actions, nous devons les confesser ouvertement. Que nous ayons agi secrètement, que nous ayons péché en paroles ou seulement en pensées, peu importe, il faut que tout soit connu, manifesté ; et l'instigateur de la faute sera en même temps notre accusateur. Il ne néglige rien pour nous porter au mal; une fois le mal commis, c'est lui-même qui nous accuse. Si donc nous le prévenons pendant la vie, en devenant nos propres accusateurs, nous échapperons à la malice du diable, notre ennemi capital. Ainsi parle le prophète dans un autre passage : Dites vos iniquités le premier, afin que vous soyez justifié. Ces mots : Dites le premier, ne se rapportent ils pas au mystère que nous traitons, en montrant

(1) *In Lucam*, hom XVII, 2, 35.

que vous devez prévenir celui qui est prêt à vous accuser? Oui, dites le premier, de peur que celui-là ne vous prévienne : car, si vous dites le premier, et que vous offriez le sacrifice de pénitence, livrant ainsi votre chair à la mort, pour sauver l'esprit au jour du Seigneur, il vous sera dit, à vous aussi : Vous avez éprouvé des maux pendant votre vie, reposez-vous maintenant... Vous le voyez donc, déclarer le péché, c'est en mériter le pardon. Car si vous prévenez le diable, il ne pourra plus vous accuser; et en devenant votre propre accusateur, vous travaillerez à votre salut. Si au contraire nous attendons que le diable nous accuse, cette accusation tournera pour nous en châtiment : car il aura pour compagnons en enfer ceux qu'il convaincra d'avoir été ses associés dans le crime (1). »

Ces paroles montrent bien qu'Origène ne regardait pas la confession comme une pratique purement facultative. D'après lui, le pécheur qui aura négligé d'avouer ses fautes pendant sa vie partagera le sort des démons après sa mort. Impossible d'affirmer avec plus de force que cette accusation de soi-même est nécessaire pour le salut. Dans un autre endroit de ses œuvres, il revient à sa comparaison favorite entre les maux de l'âme et ceux du corps; et ce parallèle, frappant d'exactitude, va nous prouver que son témoignage embrasse à la fois la confession publique et la confession auriculaire ou privée :

« Voyez ce que la divine Ecriture nous enseigne, qu'il ne faut pas garder intérieurement ses péchés. Car, de même que ceux dont l'estomac se trouve surchargé d'un aliment indigeste, d'humeurs et de flegmes qui leur pèsent et les tourmentent, se relèvent à l'instant même, s'ils viennent à les vomir, ainsi le pécheur qui cache et retient ses péchés au dedans de soi est oppressé et comme suffoqué par l'hu-

(1) *In Levit.*, hom. III, n° 5

meur et le flegme du péché; mais qu'il devienne son propre accusateur, qu'il dénonce et confesse son état, il vomit aussitôt avec le péché la cause de cette maladie interne. Seulement soyez circonspect, examinez à qui vous devrez confesser votre péché; connaissez d'avance le médecin auquel il faudra exposer la cause de votre langueur : qu'il sache se faire infirme avec les infirmes, pleurer avec ceux qui pleurent; qu'il soit instruit dans cette discipline de condoléance et de compassion, en sorte que vous suiviez fidèlement les conseils de ce médecin habile et miséricordieux. S'il trouve et s'il juge votre maladie telle qu'elle doive être exposée devant toute l'Eglise, et qu'il faille employer ce remède aussi propre à vous guérir qu'à édifier les autres, vous retirerez un grand profit de votre docilité à suivre les avis de ce médecin expérimenté (1). »

En rapprochant ce paragraphe de la IIe *Homélie sur le Lévitique*, où il est dit que le pénitent ne doit pas rougir de faire connaître ses péchés au prêtre du Seigneur, on est obligé de convenir qu'il serait difficile de mieux exprimer la doctrine catholique sur la confession sacramentelle. Suivant Origène, le fidèle est tenu de déclarer au prêtre tout ce qui charge sa conscience, et c'est au médecin spirituel de décider si les fautes sont telles que la confession publique doive suivre cet aveu reçu secrètement au tribunal de la Pénitence. Si du sacrement de Pénitence nous passons à celui de l'Ordre, pour examiner les idées de l'auteur sur l'organisation hiérarchique de l'Église, nous retrouverons en lui un témoin et un interprète fidèle de la tradition. Épiscopat, prêtrise et diaconat, tels sont, d'après lui, les trois degrés du ministère ecclésiastique. Cette gradation de pouvoirs, il l'indique nettement dans le *Traité de la prière*, où il parle des obligations qui incombent à chacun : « Autre est la dette du

(1) *In Psalm*. hom. II, n° 6.

diacre, autre celle du prêtre ; mais la plus grande de toutes est celle de l'évêque, qui, s'il ne l'acquitte pas fidèlement, encourt le jugement du Sauveur de toute l'Église (1). » On ne saurait affirmer en termes plus explicites que l'évêque occupe le sommet de la hiérarchie. C'est du reste ce que le prêtre d'Alexandrie répète ailleurs sous une forme non moins précise : « On exigera plus de moi que du diacre, et plus du diacre que du simple laïque. Quant à l'homme auquel est confié le pouvoir ecclésiastique sur nous tous, son compte sera bien plus redoutable (2). » Si quelque auteur protestant s'obstinait à ne pas voir dans ces textes la supériorité de l'évêque sur les prêtres et sur les diacres, il faudrait désespérer de son aptitude à saisir le sens des mots ; et comme d'ailleurs nous avons trouvé la même organisation hiérarchique dans tous les monuments de la tradition, depuis les épîtres de saint Ignace jusqu'à celles de saint Cyprien, il nous est permis de conclure que le catholicisme reproduit exactement la constitution et les formes essentielles de l'Église primitive.

Je voudrais pouvoir dire qu'Origène s'est exprimé aussi clairement sur l'Eucharistie que sur la confession sacramentelle et sur la hiérarchie ecclésiastique ; mais deux motifs nous font comprendre pourquoi son langage est moins net, et prête davantage à l'équivoque, lorsqu'il s'agit du mystère chrétien par excellence. Le premier, c'est la discipline du secret, qui ne permettait pas de dévoiler le plus auguste des sacrements, soit dans des écrits publics, soit dans des homélies auxquelles assistaient les catéchumènes. On pourrait croire que nous imaginons une hypo-

(1) *De Orat.*, XXVIII.

(2) *In Jeremiam*, hom. XI, n° 3. Dans le *Commentaire sur S. Matthieu*, Origène appelle les évêques « princes de l'Eglise, chefs du peuple de Dieu » (tome XVI, n° 8). Il distingue de nouveau les trois degrés de la hiérarchie : l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat (n° 22). Item. t. XI, n° 14.

thèse pour défendre l'orthodoxie d'Origène, si ses propres paroles ne témoignaient de la réserve qu'il se croyait obligé de garder en touchant à ce sujet. Après avoir cité les mots : Ceci est mon sang, qui sera répandu en votre faveur pour la rémission des péchés, il ajoute immédiatement après : « Celui-là connaît la chair et le sang du Verbe de Dieu, qui est initié aux mystères. Ne nous arrêtons pas plus longtemps à ces choses connues de ceux qui savent et restées lettre close pour ceux qui ignorent (1). » Voilà pourquoi il glisse rapidement sur l'Eucharistie, chaque fois que le fil du discours l'amène à en parler : plutôt que d'élucider sa pensée, il aime mieux la laisser dans un demi-jour, de manière à être compris des fidèles, sans trahir la loi du secret. A cette première cause d'indécision dans le langage vient s'en ajouter une autre : le penchant extrême de l'exégète alexandrin pour l'allégorie. Comment n'aurait-il pas appliqué à l'Eucharistie sa méthode d'interprétation favorite, lui qui abuse de ce procédé sur tant d'autres points ? Aussi rien n'a paru plus commode à certains auteurs protestants que de recueillir quelques-unes de ses expressions, pour en conclure qu'il expliquait la Cène dans le sens des calvinistes. Avec un peu de réflexion et de bonne foi, ils auraient compris qu'autre chose est de dire : l'Eucharistie est une

(1) *In Levit.*, hom. IX, n° 10. Item, hom. VII, n° 5. Cette dernière homélie contient une phrase qu'on a essayé bien des fois de tourner contre Origène. « Si vous suivez à la lettre ce qui est dit : mangez ma chair et buvez mon sang, cette lettre tue. » Comme le prouve tout le contexte, l'orateur veut tout simplement exclure le sens charnel des Juifs, l'idée grossière que les Capharnaïtes avaient attachée à la manducation eucharistique. Voilà pourquoi il avait dit cinq lignes plus haut : « Si vous recevez ces choses comme *des hommes charnels*, elles vous blessent bien loin de vous nourrir. » Mais, tout en repoussant, et à bon droit une interprétation *charnelle*, qui assimilerait l'Eucharistie à une nourriture ordinaire, il veut qu'on entende ce mystère dans le sens où l'enseigne l'Eglise : *secundum hanc intelligentiam quam docet Ecclesia*. Telle est en effet la règle suprême qui doit diriger la pensée du chrétien.

figure, autre chose de prétendre qu'elle est une simple figure sans réalité. En soutenant la première proposition, Origène a constamment repoussé la seconde. Aubertin, Basnage, et après eux, Thomasius, Redepenning, Munscher et Baur, ont fait grand bruit de ce texte du *Commentaire sur saint Matthieu* : « En voilà assez touchant le corps typique et symbolique (tome XI, 14). » Mais, Messieurs, ces qualifications n'ont rien d'erroné, pourvu qu'on ne les prenne pas dans un sens exclusif. L'Eucharistie est en effet, à certains égards, un type et un symbole. Elle représente et figure l'immolation sanglante du Sauveur sur la croix ; elle symbolise l'union béatifique qui est le terme où doit aboutir l'union sacramentelle ; de plus, les espèces du pain et du vin sont un emblême de la nourriture renfermée sous ces apparences extérieures. Pourquoi le catéchiste alexandrin n'aurait-il pas eu le droit de se servir d'une expression employée par le concile de Trente lui-même, qui appelle l'Eucharistie « un *symbole* de ce corps unique dont le Christ est le chef (1) » ? Comme tout autre sacrement, celui de l'autel est un signe extérieur et sensible, et par conséquent une représentation typique. Origène ne se serait trompé qu'autant qu'il aurait tenu l'Eucharistie pour un pur signe, pour un symbole vide de réalité ; mais cette erreur, que les calvinistes devaient professer plus tard, il a su l'éviter, malgré sa tendance excessive à tourner les faits en allégories.

Et d'abord, Messieurs, il est une considération qui ne peut manquer de frapper tout esprit non prévenu. Nous avons vu, dans le cours de ces études, avec quel acharnement les écrits et la doctrine d'Origène ont été attaqués au IVe et au Ve siècle. Non contents de signaler ses erreurs, ses adversaires allaient jusqu'à lui prêter des opinions restées étrangères à sa pensée. Or, parmi ces griefs si nom-

(1) *Concil. Trid.*, sess. XIII, c. II.

breux et si variés, on ne découvre pas la moindre allusion à son sentiment sur l'Eucharistie. S'il avait réellement nié la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, comment expliquer que saint Jérôme, saint Épiphane, Théophile d'Alexandrie et Justinien n'eussent pas ajouté à la liste de leurs reproches cette charge la plus accablante de toutes ? Il faut l'avouer, le silence complet des accusateurs d'Origène sur un point aussi grave constitue à tout le moins un préjugé en faveur de son orthodoxie. Mais ce préjugé devient une certitude, quand on se livre à un examen sérieux des textes relatifs à la question.

Déjà l'explication des figures de l'Eucharistie dans l'Ancien Testament suffirait pour nous amener à cette conclusion. Là-dessus l'auteur du *Traité contre Celse* énonce un principe général qui est incontestable: « Ce n'est pas dans des figures qu'il faut adorer le Père, mais dans la vérité qui nous est parvenue par Jésus-Christ, après que la loi eût été donnée par Moïse (1) » Donc, si l'Eucharistie était une simple figure de Jésus-Christ, elle aurait eu sa place marquée dans l'Ancien Testament, règne des ombres et des symboles, et non pas dans le Nouveau, où tout est corps et réalité. Cette conséquence, ce n'est pas nous qui la tirons ; elle découle des propres paroles d'Origène: « Autrefois le baptême était préfiguré dans la nuée et dans la mer, tandis que maintenant c'est une régénération véritable dans l'eau et dans l'Esprit saint. Alors la manne était une nourriture symbolique ; aujourd'hui la chair du Verbe de Dieu est une nourriture véritable, selon qu'il l'a dit lui-même : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est véritablement un breuvage (2). » Remarquez bien, d'une part, l'opposition entre la manne et l'Eucharistie ; de l'autre, la

(1) *Contre Celse*, VI, 70.
(2) *In Numeros*, hom. VII, n° 2.

comparaison de l'Eucharistie avec le Baptême. On ne prétendra pas qu'Origène ait regardé le Baptême comme une simple figure ; pourquoi dès lors ce rapprochement, si l'Eucharistie n'était pour lui qu'un pur symbole ? De même que nous sommes vraiment régénérés par les eaux baptismales, ainsi sommes-nous véritablement nourris par la chair du Verbe de Dieu. Le contraste avec la manne aboutit à un résultat identique ; car si l'Eucharistie se réduisait à une image, en quoi diffférerait-elle de la manne ? Tout le raisonnement de l'orateur croulerait sur sa base, et il ne serait plus vrai de dire avec lui : « Ce qui était une énigme dans le temps est devenu réalité (1). »

Le parallèle entre la pâque juive et la pâque chrétienne ne témoigne pas moins de la croyance d'Origène à la présence réelle. Les juifs, comme les chrétiens, immolent un agneau, qui leur sert de nourriture : voilà le point de contact entre les uns et les autres. Mais tandis que les enfants d'Israël mangent d'un agneau ordinaire, « notre pâque est le Christ immolé pour nous » ; c'est la différence de l'ombre à la lumière et de la figure à la réalité. « Voilà ce que comprennent ceux qui ont été instruits secrètement des mystères de la pâque ; ils savent que la chair du Verbe de Dieu est vraiment une nourriture, et ils s'en nourrissent (2) » Les juifs arrosent les portes de leurs maisons du sang de l'agneau pascal; ainsi font les chrétiens, mais dans un sens infiniment plus relevé : « Ils mangent comme leur pâque le Christ immolé pour nous, qui a dit : Si vous ne mangez ma chair, vous n'aurez pas la vie en vous. Et par cela même qu'ils boivent son sang, véritable breuvage, ils arrosent les portes de leur maison, qui est leur âme (3). Je demande à

(1) *In Numeros*, hom. VII, n° 2, Quæ prius in ænigmate designabantur, nunc in specie de veritate complentur.

(2) *In Jeremiam*, hom. XII, n° 13.

(3) *In Matth.*, comment. series X ; *In Joannem*, tome X, n° 12.

tout homme de bonne foi si ces paroles ont un sens quelconque dans le système calviniste : elles expriment évidemment une manducation réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, et non une simple participation à sa foi ou à sa doctrine ; sinon, il faudrait soutenir que c'est la doctrine ou la foi qui a été immolée au lieu du Christ lui-même. Et cette aspersion des lèvres par le sang de Jésus-Christ, quel moyen de la réduire sérieusement à une adhésion de l'esprit aux vérités révélées ? Est-ce par les lèvres qu'on reçoit la parole de Dieu ? Dans la croyance catholique, de pareilles locutions se conçoivent et s'expliquent d'elles-mêmes ; entendues dans un autre sens, elles présentent autant d'absurdités.

Certes, nous ne voulons pas nier qu'Origène ait admis, à côté de la manducation sacramentelle, une communion spirituelle avec le Christ par la foi en sa doctrine ; mais cette interprétation allégorique de l'Eucharistie ne détruit d'aucune façon l'explication littérale. L'une et l'autre vont de pair et s'harmonisent dans la pensée du mystique interprète ; là même où il allégorise avec le plus d'audace, le sens propre et obvie des mots reparaît à travers ces subtilités. Ainsi, dans un endroit de ses *Commentaires sur saint Matthieu*, il appelle le pain eucharistique, les vérités morales, et le vin, les vérités de la foi (1). Terminologie assurément fort étrange et qui n'est pas de nature à écarter l'équivoque. Mais ne nous hâtons pas d'en conclure que ce symbolisme exagéré fait abstraction du sens littéral. Allons quelques lignes plus loin, et nous trouverons la réalité en face de l'allégorie : « Celui qui a pris le calice et qui a dit : Buvez-en tous, ne s'éloigne pas de nous quand nous buvons, mais il boit avec nous, étant en chacun de nous ; car seuls et sans lui, nous ne saurions ni manger de ce pain, ni boire

(1) *In Matth.*, comment. series LXXXV.

du fruit de cette vigne véritable. Ne vous en étonnez pas : il est lui-même le pain, et il mange le pain avec nous ; il est lui-même le vin, et il boit avec nous, car le Verbe de Dieu est tout-puissant (1). » Ici, le pain et le vin eucharistiques sont manifestement Jésus-Christ lui-même, et non pas sa doctrine ; car dire que la doctrine mange avec nous serait le comble de l'absurdité. Pourquoi d'ailleurs cet appel à la toute-puissance du Verbe, s'il ne s'agissait que d'un pur symbole ? Vous voyez par là qu'Origène reste fidèle à la doctrine catholique jusqu'au milieu de ses plus grandes fantaisies d'allégoriste (2). Si donc, malgré ce penchant extrême aux explications métaphoriques, il n'en formule pas moins le dogme de la présence réelle en termes suffisamment clairs, son témoignage emprunte aux défauts mêmes de sa méthode une nonvelle importance, en nous montrant à quel point cette vérité était enracinée dans la conscience chrétienne.

Car, Messieurs, il faudrait n'avoir pas étudié les écrits du docteur alexandrin pour ignorer les nombreux passages où il appelle l'Eucharistie, non pas le symbole de la doctrine ou de la parole de Dieu, mais le propre corps du Seigneur : « Si vous montez avec Jésus dans le cénacle, dira-t-il, pour célébrer la pâque, Jésus vous donnera le pain de la bénédiction, son corps, il vous donnera son sang. Ne craignez

(1) *In Matth.*, comment. LXXXVI.

(2) Parmi ces fantaisies, nous devons ranger la supériorité qu'il semble attribuer à la manducation purement spirituelle sur la communion sacramentelle. On retrouve là ce spiritualisme excessif qui a entraîné les Alexandrins dans plus d'une erreur. A force de célébrer l'union idéale avec le Logos, lumière éternelle des intelligences, ils étaient tentés d'amoindrir quelque peu l'excellence de la communion avec le Verbe fait chair. Toujours est-il qu'Origène reconnaît que son interprétation allégorique n'est pas conforme à la tradition commune touchant l'Eucharistie (κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν). *In Joannem* XXXII, 16. Or, c'est là le point capital. Les spéculations personnelles d'Origène ont infiniment moins d'importance que ce qu'il rapporte comme témoin et comme interprète de la tradition chrétienne.

pas de communier au corps du Christ en vous approchant de l'Eucharistie, comme si vous étiez pur et innocent et qu'il n'y eût rien d'indigne en vous. — Mangez le pain mystique dans un lieu pur, c'est-à-dire ne recevez pas le sacrement du corps du Seigneur dans une âme souillée par le péché (1). » Si l'Eucharistie n'avait été aux yeux d'Origène qu'une simple figure du corps de Jésus-Christ, comment s'expliquer qu'il eût exigé de ceux qui s'en approchent une si grande pureté d'âme et de corps ? (2) Pourquoi tant insister sur les conséquences redoutables d'une communion indigne, s'il n'avait vu qu'un emblême dans ce qu'il appelle « un si grand et si auguste sacrement (3) ? » Mais il est surtout deux textes qui me paraissent éloigner toute contradiction sérieuse. Après avoir flétri le culte des démons, l'auteur du *Traité contre Celse* s'exprime de la sorte : « Pour nous, qui adressons nos actions de grâce au Créateur de l'univers, nous mangeons, avec prières et actions de grâces pour les dons reçus, les pains que nous lui offrons et qui *deviennent par la prière un corps saint*, lequel sanctifie ceux qui s'en nourrissent avec une intention pure (4). » Ces paroles n'attestent pas seulement la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel ; elles indiquent en outre par quel moyen « le pain devient le corps » : par la prière de la consécration, διὰ τὴν εὐχήν. Il ne fallait rien moins qu'une conviction profonde pour arracher à Origène un tel aveu dans un livre destiné à être lu des païens. Rappelons-nous en effet qu'à l'époque où il écrivait, les infidèles reprochaient aux chrétiens de manger la chair

(1) *In Jeremiam*, hom. XVIII, n° 13 ; *in Psalm*, XXXVII, hom. II, n° 6 ; *in Levit.*, hom. XIII, n° 5.

(2) *In Exod.*, XI n° 7 ; *Ezechielem*, selecta, c. VII, XVIII.

(3) *In Psalm.* XXXVII, hom. II, n° 6 : non intelligunt quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta. — Item, *in Matth.*, com. series LXXXII ; *in Matth.*, tome XI, n° 14.

(4) *Contre Celse*, VIII, 33.

d'un enfant ; l'apologiste aurait, de gaieté de cœur, prêté le flanc à cette incrimination, en disant que les chrétiens se nourrissent d'un corps saint, tandis qu'il ne se serait agi que d'un pain symbolique ! C'eût été de sa part une véritable folie ; une pareille déclaration ne se comprend qu'autant qu'Origène croyait à une conversion réelle du pain au corps de Jésus-Christ.

Le deuxième texte est encore plus formel, s'il est possible. Pour exhorter les chrétiens à ne pas perdre un mot de ce qu'on leur enseigne à l'église, l'habile orateur emploie une de ces comparaisons qu'il sème dans ses discours avec tant de facilité : « Je veux, dit-il, appuyer mes avis sur un exemple tiré de notre religion. Vous qui avez coutume d'assister aux divins mystères, vous savez de quelles précautions et de quel respect vous entourez le corps du Seigneur chaque fois que vous le recevez, de peur qu'il n'en tombe à terre la moindre parcelle ou qu'il ne se perde quelque chose du don consacré ; vous vous croyez coupables, et avec raison, si, par votre négligence, il arrive un accident de ce genre (1). » Impossible de concilier cette phrase avec l'opinion calviniste. Si, dans la pensée d'Origène et de l'Eglise primitive, l'Eucharistie n'était qu'une figure ou un symbole, on ne comprendrait pas une attention si scrupuleuse à ne pas laisser tomber par terre la parcelle la plus minime de l'hostie consacrée ; des précautions tellement minutieuses supposent, sans contredit, la foi à la présence réelle. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur les différentes communions chrétiennes qui existent de nos jours. Où trouve-t-on ce soin extrême à recueillir et à préserver de toute profanation jusqu'à la partie la plus imperceptible du pain ou du vin eucharistique ? Chez les catholiques seuls, parce qu'ils croient, avec Origène et avec toute l'Église pri-

(1) *In Exodum*, hom. XIII, n° 3

mitive, que le corps et le sang de Jésus-Christ sont présents sous la plus petite fraction des espèces consacrées.

Il nous reste maintenant à examiner si le chef de l'École d'Alexandrie attribuait à l'Eucharistie le caractère d'un véritable sacrifice. Comment pourrions-nous en douter, quand nous l'entendons soutenir que Jésus-Christ prolonge son sacrifice non seulement sur la terre, mais encore au ciel? Car là-dessus, l'audacieux penseur s'était formé une opinion particulière, que nous ne saurions passer sous silence. De même qu'il suppose dans le ciel une troisième pâque, un nouveau banquet eucharistique, où nous recevrons, comme sur la terre, le corps glorifié du Christ, ainsi place-t-il dans les régions célestes un autel supérieur (*altare supernum*) où la grande victime continuera de s'immoler tant qu'il y aura des péchés. « Ici, Jésus a répandu pour les hommes la matière corporelle de son sang; dans le ciel, et *par le ministère des prêtres* (s'il en est là), il immole la force vitale de son corps, comme une sorte de sacrifice spirituel (1). » Dans ces hypothèses transcendantes, il s'agit bien, ainsi que le prouvent tant d'autres textes, d'une manducation réelle et d'une oblation véritable du corps de Jésus-Christ au ciel (2). Mais, quoi qu'il faille penser de ces conjectures, elles ne nous intéressent que dans leurs rapports avec le sacrifice de la Messe ; or, à cet égard, elles répandent une vive lumière sur la croyance d'Origène. Qu'est-ce qui pouvait l'amener à cette singulière idée que Jésus-Christ continue à s'offrir dans le ciel par le ministère des prêtres (*ministrantibus sacerdotibus*), sinon l'accomplissement d'un acte semblable dans l'Église terrestre? Aussi les allusions au sacrifice eucharistique sont-elles fréquentes dans ses écrits. « Puis donc, s'écrie-t-il en terminant la *Ire homélie*

(1) *In Levit.*, hom. I, n° 3.

(2) *Periarchon*, l. IV, n° 25 ; *in Matth.*, comm. series XXXVI ; *in Levit.*, hom. VII, n° 2 ; hom. IX, n° 5 ; *in Judic.*, hom. VIII, n° 2.

sur Isaïe, que Jésus-Christ est présent, qu'il se tient au milieu de nous, tout prêt, en sa qualité de grand-prêtre, à offrir au Père nos demandes, levons-nous et offrons par lui notre sacrifice au Père. » Comme l'action liturgique suivait immédiatement l'homélie, on ne peut voir dans cet appel qu'une invitation à prendre part au sacrifice de l'autel, où « le Christ est à la fois l'hostie qui est offerte pour les péchés du monde, et le prêtre qui offre l'hostie (1). »

Sans doute, Messieurs, Origène mentionne souvent et avec raison un sacrifice spirituel, celui de la prière, un autel spirituel qui est le cœur des chrétiens et un sacerdoce spirituel, commun à tous les disciples de l'Évangile. Mais, selon que nous l'avons fait observer tout à l'heure, ce sens métaphorique n'en exclut pas un autre plus strict et plus littéral. On s'est plu à conclure d'un passage du *Traité contre Celse* que les chrétiens n'avaient alors ni temples ni autels ; mais il suffit de lire attentivement le texte pour voir qu'il ne renferme rien de semblable. « Voilà, dit l'auteur après une véhémente tirade contre l'idolâtrie, voilà par quels motifs, non contents d'abhorrer les temples, les autels et les simulacres, nous sommes prêts à mourir, s'il le faut, pour garder pure de toute impiété pareille la notion que nous avons du Dieu de l'univers (2). » Evidemment il ne veut parler ici que des autels pris dans le sens païen et servant au culte des idoles ; sinon, comment aurait-il pu attribuer la même aversion aux juifs, qui ne manquaient certainement ni de temples ni d'autels (3). Quant à l'existence d'un autel dans l'assemblée des fidèles, Origène l'atteste de la matière la plus expresse : « Ceux, dit-il, qui se contentent de venir à l'église, d'incliner la tête..., de contribuer en quelque chose à *l'ornement de l'autel ou de l'église*,

(1) *In Levit.*, hom. V, n° 3.
(2) *Contre Celse*, VII, 64.
(3) *Ibid.*, « Les *juifs* et les chrétiens, non contents d'abhorrer, etc. »

et qui ne songent nullement à corriger leurs mœurs, ceux-là doivent savoir qu'ils partageront le sort des Gabaonites (1). » Qu'il s'agisse en cet endroit de l'ornement d'un autel matériel, c'est ce qui résulte de l'antithèse même entre les soins donnés à des objets extérieurs et la négligence à orner l'âme de vertus. Or, à quoi bon un autel s'il n'y a pas de sacrifice? Et de quel autre sacrifice peut-il être question pour l'autel, sinon du sacrifice eucharistique? C'est le sang du Christ, qui consacre cet autel de la nouvelle alliance. Ecoutons Origène : « Quand vous verrez les gentils arriver à la foi, construire des églises; quand vous verrez les autels non plus arrosés du sang des animaux, mais *consacrés par le sang précieux du Christ...*, alors dites-vous bien que Jésus a obtenu la souveraineté depuis Moïse. (2) » Que peut signifier cette consécration de l'autel chrétien par le sang précieux du Christ, sinon l'effusion de ce sang sur l'autel chrétien? Et ce parallèle avec le sang des animaux immolés sur l'autel de l'ancienne loi ne prouve-t-il pas que l'auteur veut parler d'un sang réel, et non pas d'un pur symbole de la doctrine? Comment nier dès lors qu'Origène ait attribué à l'Eucharistie le caractère d'un véritable sacrifice? Quand Celse reproche aux chrétiens de ne pas rendre grâces aux démons et de s'abstenir de la viande des sacrifices, son adversaire lui répond : Il est vrai que nous n'adressons pas nos remercîments aux démons et que nous n'usons pas des viandes consacrées aux idoles. Autres sont nos pratiques religieuses : « c'est au Créateur de l'univers que nous rendons grâces en lui offrant des pains, devenus par la prière un corps saint, lequel sanctifie ceux qui s'en nourrissent avec une intention pure (3). » L'objection de Celse détermine le véritable sens des paroles d'Origène. Pour la repousser,

(1) *In Josue,* hom. X. n° 3.
(2) *In Josue,* hom. II, n° 1. — *Contre Celse,* VIII, 33.
(3) *Ibid.*, VIII, 57.

l'apologiste affirme que les chrétiens, eux aussi, ont leur sacrifice d'actions de grâces, qui est l'Eucharistie. Un peu plus loin, il reproduit la même proposition : « Nous ne sommes nullement ingrats en ne sacrifiant pas aux démons, que nous n'honorons d'aucun culte ; mais nous serions coupables d'ingratitude en ne sacrifiant pas à Dieu, dont nous sommes les créatures et qui nous a comblés de ses dons. Or, le symbole des actions de grâces que nous rendons à Dieu est ce pain qu'on appelle eucharistie (1). » Peut-on dire plus clairement que l'oblation du pain eucharistique est un sacrifice d'actions de grâces ?

Nous avons vu avec quelle force et quelle netteté d'expressions Origène décrivait les effets de la régénération baptismale. Mais, pendant les trois premiers siècles, un autre baptême, celui du sang, venait bien souvent s'ajouter au premier ou le suppléer par sa vertu purifiante. En se basant sur ce principe incontestable que la charité parfaite réconcilie l'homme avec Dieu, les docteurs de l'Eglise primitive attachaient au martyre la grâce de la justification. Jésus-Christ n'avait-il pas dit : « Celui qui perdra la vie pour moi la retrouvera. » Une circonstance allait fournir à Origène l'occasion de développer ce point de doctrine. Pendant son séjour à Césarée de Palestine, où il partageait son temps entre la prédication et la direction de l'école établie dans cette ville, le meurtre d'Alexandre Sévère, en frayant les marches du trône au Thrace Maximin, devint le signal de la persécution contre l'Église. Il suffisait que son prédécessur se fût montré favorable aux chrétiens pour que la haine du nouvel empereur se portât sur eux. Suivant une tactique que Décius allait reprendre après lui, Maximin fit du clergé chrétien l'objet principal de ses violences, afin de mieux atteindre le corps en frappant la tête. S'il fallait en

(1) *Contre Celse*, VIII, 57.

croire l'historien Paul Orose, le désir de se débarrasser d'Origène entrait pour beaucoup dans les calculs du tyran (1). Outre sa grande renommée, les rapports du catéchiste alexandrin avec Mamméa, mère d'Alexandre Sévère, le désignaient tout particulièrement à la fureur du meurtrier de ce prince. Mais la Providence déjoua des projets si criminels. Averti à temps, l'illustre proscrit put se réfugier à Césarée de Cappadoce, où une chrétienne nommée Juliana lui offrit un asile sûr et à l'abri de tout péril. Cette femme avait hérité des Commentaires de Symmaque, en sorte que l'infatigable érudit trouva moyen d'utiliser sa retraite pour la composition de ses *Hexaples*, dont nous avons déjà parlé (2). Sur ces entrefaites, deux de ses amis, Ambroise, ordonné diacre depuis plusieurs années, et Protoctète, prêtre de Césarée, furent jetés en prison. A la nouvelle de leur incarcération, Origène leur écrivit pour les préparer aux luttes qui s'annonçaient. Sa lettre est un véritable traité qui a pour titre : *Exhortation au martyre.*

Si cette pièce est inférieure comme œuvre d'éloquence aux productions analogues de Tertullien et de saint Cyprien, elle se recommande par l'élévation des idées et par un emploi aussi heureux que fréquent de l'Écriture sainte. La pensée dominante, c'est que les souffrances de la terre ne sont rien en regard de la récompense promise aux martyrs. Cette pensée, Origène la tourne et la retourne sous toutes les formes, avec la souplesse d'imagination dont ses autres écrits nous ont offert tant de preuves (3). Mais là ne se bornent point les motifs qu'il développe pour soutenir le courage de ses amis ; car si la perspective d'un bonheur éternel a de quoi faire oublier des tribulations passagères, l'amour de Dieu ou la charité est le principe même du

(1) Orose, l. VII, c. xix.
(2) Eusèbe, H. E., VI, 17.
(3) *Exhor. ad martyr.* I-IV, XXXV-XLIII.

martyre. C'est le devoir du chrétien de confesser le Christ devant les tribunaux de la terre, et il ne saurait y avoir pour lui de crime plus révoltant que l'apostasie (1). Un pacte solennel, conclu le jour de notre baptême, nous lie à Celui qui a reçu notre foi; le rompre, c'est retourner à Satan, auquel nous avions renoncé. Quelle joie pour les démons de voir tomber un martyr, et quelle tristesse pour les anges spectateurs du combat et témoins de la défaite (2) ! Déjà l'Ancien Testament nous offre des modèles de constance héroïque dans la personne du saint vieillard Éléazar, des sept frères Machabées, de Daniel et de ses compagnons. Mais l'exemple le plus parfait et le plus capable de faire impression sur notre âme est celui que le Sauveur lui-même nous donne dans sa passion. D'ailleurs, quels ne sont pas les avantages spirituels du martyre ! C'est un autre baptême qui opère à son tour la rémission des péchés. Que dis-je ? il ne profite pas seulement à celui qui le reçoit, mais ses effets s'étendent à plusieurs ; car « ce n'est pas en vain que les âmes de ceux qui ont rendu à Jésus le témoignage du sang sont rangées autour de l'autel céleste : elles procurent à ceux qui prient la rémission des péchés (3). » Que les confesseurs de la foi ne se laissent donc pas arrêter par des considérations de famille, ni par les liens qui les unissent à leurs enfants ou à leurs proches. « En priant pour ses fils, Ambroise leur sera plus utile après sa mort qu'il n'aurait pu l'être en restant au milieu d'eux (4). » Ne craignons pas de déposer cette enveloppe terrestre qui ne fait qu'appe-

(1) *Exhor. ad martyr.*, VI-X.
(2) *Ibid.*, XII, XVII, XVIII.
(3) *Ibid.*, XXII-XXIX, XXX, XXXIII.
(4) *Ibid.*, XXXVIII. On voit par là combien les protestants se sont éloignés des doctrines de l'Église primitive, en niant l'intercession des saints. Origène ne s'exprime pas avec moins de clarté dans la XVIe homélie sur Josué : « Quant à moi, je pense que tous ceux d'entre nos pères qui sont morts avant nous combattent avec nous, *et nous aident de leurs prières.*

santir l'âme et entraver son essor vers l'éternelle vérité. Aimons à glorifier Dieu par notre mort, afin qu'il nous glorifie à son tour. La sainteté obtiendra un triomphe d'autant plus éclatant qu'elle aura été mise à l'épreuve par la souffrance et couronnée par le martyre.

Quelques années plus tard, l'homme qui écrivait ces lignes allait mettre en pratique les recommandations qu'il faisait à ses amis. Sous la persécution de Décius, nous le verrons prendre une part insigne à ce sacrifice dont il avait démontré l'excellence et les glorieux résultats. Mais avant de lui réserver cet honneur suprême, la Providence le destinait à des luttes non moins fécondes pour le triomphe de l'Église : une œuvre capitale, indiquée par les besoins de l'époque, devait ouvrir un nouveau champ à son activité, en le plaçant au premier rang des apologistes chrétiens.

TRENTIÈME LEÇON

Traité contre Celse. — Appréciation de l'ouvrage intitulé : *Discours véritable*, où le philosophe païen combattait la religion chrétienne. — Valeur de cette composition. — Ton et forme de la polémique de Celse. — Plan et analyse du livre d'Origène. — Analogie de la controverse religieuse du IIIe siècle avec celle du XVIIIe. — Celse et Voltaire. — Opinions philosophiques de ce dernier sur Dieu, sur l'âme humaine, sur le libre arbitre et la loi morale. — Comment ces erreurs capitales expliquent son opposition au christianisme. — Par quels côtés la polémique de Voltaire ressemble à celle de Celse.

Messieurs,

Il ne manquait à Origène, pour embrasser le cercle entier de la théologie, que de tourner son attention vers la controverse du christianisme avec la philosophie païenne. Par ses travaux sur l'Écriture sainte, il s'était placé au premier rang des exégètes de l'époque, comme d'ailleurs ses luttes avec les hérétiques témoignaient d'un zèle infatigable pour l'orthodoxie. Malgré les opinions téméraires qu'il y avait mêlées, son *Periarchon* restait le plus brillant essai d'analyse et de synthèse que l'on eût tenté jusqu'alors sur le terrain de la dogmatique chrétienne ; et ses Homélies, où l'orateur sacré venait s'ajouter à l'érudit et au théologien, nous ont montré en lui le moraliste insinuant et persuasif que ses Traités de *la Prière* et de *l'Exhortation au martyre* achèvent de nous faire connaître. Échelonnées sur un espace de quarante ans, tant d'œuvres diverses auraient dû, ce semble, épuiser la sève d'un écrivain dont la vie venait d'être traversée par de si rudes épreuves. Mais

« l'homme d'airain » ignorait la fatigue : tant qu'il voyait devant lui un adversaire à vaincre, son esprit se refusait à toute idée de repos. Or l'Église comptait un ennemi mortel qu'Origène avait rencontré bien des fois sur son chemin dans le cours de sa carrière, mais sans le combattre corps à corps dans un traité spécial ; je veux parler du paganisme philosophique. Il y avait là de quoi stimuler l'ardeur d'un défenseur aussi intrépide de la foi. Alors le vieil athlète ramassa toutes ses forces pour une lutte suprême ; et concentrant sur ce point les ressources d'un talent mûri par l'expérience, il entreprit une vaste apologie de la religion chrétienne : ce chef-d'œuvre de science et de dialectique, c'est l'ouvrage contre Celse.

En étudiant les premiers monuments de l'apologétique chrétienne, nous avons vu comment la philosophie incrédule avait passé de l'indifférence et du mépris à une attaque ouverte contre la doctrine évangélique (1). Le milieu du IIe siècle, et plus particulièrement le règne de Marc-Aurèle, marque le point de départ de cette polémique qui devait se prolonger jusqu'à Julien l'Apostat. C'est alors que l'on voit des savants, tels que Crescens et Fronton, essayer de combattre le christianisme par l'arme de la critique et du raisonnement. Mais tout l'intérêt du débat se concentre dans la personne et dans les écrits de Celse. Qu'était-ce que ce personnage qui doit en grande partie sa célébrité à son illustre antagoniste? Ecartons tout d'abord le jurisconsulte Julius Celsus, et un personnage consulaire du même nom, dont parle Spartien dans sa vie d'Adrien. Origène connaît deux autres Celse, philosophes épicuriens, l'un contemporain de Néron, l'autre qui vécut sous Adrien et plus tard (2). C'est ce dernier qu'il prend à partie, et dont il s'attache à refuter

(1) *S. Justin*, Ire leçon ; *Les apologistes chrétiens au IIe siècle*, Ve leçon.

(2) *Contre Celse*, I, 8.

l'ouvrage. Tout nous autorise à identifier cet ennemi acharné des chrétiens avec l'écrivain homonyme auquel Lucien de Samosate dédia son opuscule intitulé : *Alexandre d'Abonoteichos* ou *le faux prophète*. Il résulte des paroles de Lucien que Celse, son ami, était très dévoué à la secte d'Epicure; or, telle est précisément la physionomie qu'Origène prête à son adversaire en plus de vingt endroits. Le libre penseur avec lequel le sophiste de Samosate se trouvait en parfaite communauté d'opinions avait composé des livres contre la magie; Origène attribue à Celse des productions toutes semblables, bien que l'insuffisance de ses renseignements ne lui permettent de s'exprimer à cet égard que sous une forme dubitative (1). L'apologiste use de la même réserve au sujet de deux autres pamphlets que Celse devait avoir écrits contre les chrétiens, et d'un traité de morale où l'épicurien se serait efforcé de tracer à ses adhérents une règle de vie (2). Ces hésitations montrent assez qu'Origène ne possédait pas, concernant l'activité littéraire de Celse, des détails parfaitement sûrs ni bien circonstanciés. Aussi a-t-il négligé ces opuscules d'origine plus ou moins douteuse pour ne s'occuper que du grand ouvrage où Celse prétendait résumer toutes les objections de la philosophie païenne contre le christianisme.

Cet ouvrage, Celse l'avait intitulé : « Discours véritable » (λόγος ἀληθής); ce qui voulait dire apparemment que l'auteur se proposait de dire toute la vérité sur les origines de la religion chrétienne, en dévoilant les fraudes ou les impostures qu'il croyait y avoir découvertes. Titre bien prétentieux de la part d'un homme qui n'avait là-dessus que des notions vagues et fort incomplètes. Aussi son adversaire ne manquera-t-il pas de tourner en dérision une pompe de

(1) *Contre Celse*, I, 68.
(2) *Ibid.*, IV, 36; VIII, 76.

langage impuissante à dissimuler une ignorance réelle (1). Il n'est guère possible de reculer la composition de ce libelle au delà du règne de Marc-Aurèle; car Celse y parle des marcionites qui n'ont surgi que vers l'année 142, et des marcelliniens, secte dont l'origine remonte au pontificat de saint Anicet (157-168) (2). Le sycophante, suivant l'habitude des héros de son espèce, écrivait certainement à une époque où les chrétiens, en butte à une persécution sanglante, se voyaient réduits à chercher dans des retraites inaccessibles un abri contre la force brutale (3). Or la description de cet état de choses répond exactement au temps où Marc-Aurèle voulant justifier sans doute son titre de philosophe, sévissait contre les disciples de l'Evangile par un édit de proscription dont les effets ne s'arrêtaient qu'aux limites de l'empire romain.

Mais, Messieurs, ce qui nous intéresse bien davantage, c'est l'idée même ou la substance d'un ouvrage qui a servi de modèle à toutes les attaques postérieures contre le christianisme. Le « Discours véritable » n'est pas arrivé jusqu'à nous; mais il est facile de le reconstituer, à l'aide des citations qu'en a faites Origène. L'apologiste chrétien suit à cet égard une excellente méthode, celle de reproduire mot pour mot les objections de son adversaire. Au fond, Celse est un épicurien qui s'en tient à une sorte d'honnêteté vulgaire et fait abstraction de toute idée métaphysique. Cette tendance au matérialisme se trahit manifestement dans les passages où il prétend que les dieux ne se soucient pas plus des hommes que des plantes ou des animaux; et que ces derniers nous sont égaux, sinon supérieurs, par l'intelligence (4). Aussi Origène ne manque-t-il aucune occasion pour signaler le fond d'épicurisme que dénote tout l'ouvrage de Celse (5);

(1) *Contre Celse*, I, 17; III, 1; IV, 62; VI, 50.
(2) *Ibid.*, V, 62.
(3) *Ibid.*, VIII, 39, 69.
(4) *Ibid.*, IV, 69-99; V, 3.
(5) *Ibid.*, I, 8, 10, 21; III, 35, 49, 80; IV, 51, 75; V, 3.

et Eusèbe ne s'est pas trompé en rangeant l'auteur de cette diatribe dans la secte la moins spiritualiste de l'antiquité païenne.

Est-ce à dire que l'épicurien soutienne son personnage jusqu'au bout, et sans dévier des doctrines de son école? Non assurément. Il aurait manqué son but en restant sur le terrain du matérialisme pour diriger de là ses attaques contre la religion chrétienne. Voilà pourquoi il cherche à dissimuler ses idées personnelles sous un masque d'emprunt. Origène n'a pas négligé d'en faire la remarque : « Dans ses autres écrits, Celse se montre épicurien ; mais dans celui-ci, pour donner plus de poids à ses accusations contre les chrétiens, il déguise les sentiments d'Epicure, et feint de reconnaître en l'homme quelque chose de plus noble que le corps et qui se rapproche de la Divinité... Il savait fort bien qu'en s'avouant épicurien il ôterait toute créance à ses objections contre des hommes qui admettent au moins une Providence et un Dieu gouvernant le monde (1). » Venant de la part d'un adversaire, cette imputation pourrait exciter quelque défiance, si l'argumentation de Celse ne montrait que tel est en effet le caractère de sa polémique. Tout rôle lui est bon, et tout système a ses sympathies passagères, pourvu qu'il y trouve une arme contre le christianisme. S'agit-il de combattre la haute idée que l'Ecriture sainte nous donne de la nature humaine, l'ami de Lucien se range résolûment dans le troupeau d'Epicure, et nie toute supériorité de l'homme sur la bête (2). Mais le langage devient tout autre, du moment qu'il faut trouver dans la philosophie grecque quelque chose de comparable à la morale évangélique : alors, c'est la doctrine platonicienne tout entière qui vient se dérouler sous la plume de l'écrivain matérialiste (3). Il fait des livres

(1) *Contre Celse*, I, 8.
(2) *Ibid.*, IV, 69-99.
(3) *Ibid.*, IV, 1-20.

contre la magie, et il n'hésite pas à l'admettre quand les besoins de sa cause le forcent de recourir à ce moyen extrême pour expliquer les miracles de Jésus-Christ (1). Lui, qui traite de superstitions les principaux rites du paganisme, s'empressera de prendre la défense des contes les absurdes de la mythologie, dès l'instant qu'il espère rabaisser par ce parallèle le caractère merveilleux des livres saints (2). Il ne lui en coûtera pas davantage de se faire pour un moment le disciple de Zénon, afin de pouvoir opposer la palingénésie stoïcienne au dogme chrétien de la résurrection des corps (3). Enfin, pour peu qu'il y trouve son avantage, il se métamorphosera en juif (4); et, vrai Protée, se cachera sous cette forme aussi longtemps qu'elle pourra lui servir, pour reparaître à quelques pages de là partisan zélé du polythéisme auquel il ne croit pas, ou du monothéisme qu'il vient de nier (5).

On ne saurait le contester, toutes ces évolutions supposent un esprit souple et délié, auquel les ressources de la dialectique étaient familières, et qui savait changer de costume suivant les circonstances. Or rien n'est plus propre à embarrasser un adversaire que cette absence complète de principes, et ce pêle-mêle d'opinions contradictoires qui échappent à toute discussion méthodique. Aussi Origène se demande-t-il à chaque instant quelle espèce d'homme il a devant lui, comment il pourra démasquer cet acteur qui a toujours un visage de rechange, et se montre sous

(1) *Contre Celse*, I, 68 et ss.; II, 48.
(2) *Ibid.*, III, 26 et ss. VIII, 52-60.
(3) *Ibid.*, IV, 67.
(4) *Ibid.*, I, 28 et ss.
(5) *Ibid.*, V. 6; VIII, 2 et ss. Dans le premier de ces passages, Celse professe ouvertement le panthéisme : ὡς ἐνδεχομενον, τὸ μὲν ὅλον εἶναι θεὸν, τά δὲ μέρη αυτοῦ μή θεῖα. Origène réfute vivement cette doctrine qui regarde Dieu comme le grand Tout, τὸ ὅλον, et les êtres visibles et invisibles comme ses différentes parties, τὰ μέρη (v. 7).

de nouveaux traits au moment où l'on croit le reconnaître. Cette tendance à faire arme de tout, pourvu qu'il blesse et qu'il déchire, est l'une des manœuvres qui caractérisent le mieux la tactique de Celse. Au fond, l'adversaire du christianisme ne pouvait lui rendre un plus bel hommage. En se croyant obligé de réunir tous les systèmes religieux et philosophiques, y compris le judaïsme, pour les mener de front à l'assaut de l'Évangile, il montrait assez par cette coalition de forces ennemies que la position ne lui paraissait pas facile à enlever; et le ton de mépris qu'il affecte en parlant de la religion nouvelle ne doit pas nous faire illusion sur ses vrais sentiments. L'instinct de Celse ne le trompait pas sur la valeur de l'ennemi qu'il combattait avec tant d'animosité. Pour être juste, nous devons ajouter que la foi chrétienne n'avait pas encore rencontré parmi les philosophes païens de contradicteur plus habile. L'érudition de Celse était peu commune : l'auteur du « Discours véritable » ne connaît pas seulement le polythéisme grec et romain, ainsi que les théories professées dans les écoles philosophiques de l'Occident; mais encore il est initié aux doctrines et aux pratiques des religions orientales, dont il décrit au long les rites et les arcanes (1). Au sujet du christianisme, il ne possède sans doute que des notions fort incomplètes. A peine si l'on peut conclure de ses objections qu'il avait lu, en fait d'Écriture sainte, le premier livre de Moïse et les quatre Évangiles (2). Ce qu'il sait relativement à Jésus-Christ et aux apôtres lui a été transmis en majeure partie par les relations calomnieuses des Juifs; et quoiqu'il distingue très bien l'Église catholique, qu'il appelle la *grande Église* (3), des sectes dissidentes, il lui arrive assez souvent de confondre la doctrine orthodoxe avec les opinions

(1) *Contre Celse*, VI, 22 ; VIII, 58.
(2) *Ibid.*, I, 38, 40 ; V. 56.
(3) *Ibid.*, V. 59, μέγαλη Ἐκκλησία.

des hérétiques (1). Origène lui reproche quelque part d'ignorer jusqu'au nombre des apôtres (2); et, par le fait, le silence du critique sur le mystère de la Trinité et sur tant d'autres vérités révélées montre qu'il n'avait pas pénétré fort avant dans la dogmatique chrétienne. Cependant l'incarnation du Verbe s'était imposée à son attention; il en fait l'objet principal de ses attaques. Mais ce qui dénote bien davantage un esprit curieux et avide d'observer le mouvement des idées, c'est le soin qu'il avait mis à étudier les systèmes gnostiqués, entre autres ceux des marcionites et des ophites (3). En résumé, si l'on considère que, vers le milieu du IIe siècle, la doctrine chrétienne était encore une lettre close pour la plupart des philosophes païens, on est obligé de reconnaître que Celse s'élevait fort au-dessus de ses contemporains par les connaissances qu'il avait acquises dans un ordre de choses auquel trop d'esprits étaient restés jusqu'alors complètement étrangers.

A part les escarmouches de Crescens et de Fronton, nous pouvons donc envisager l'ouvrage de Celse comme la première attaque scientifique dirigée contre le christianisme au nom de la philosophie païenne. Cela posé, quel était le plan du « Discours véritable »? Il ne paraît pas que l'auteur eût adopté une marche bien régulière; Origène lui reproche à mainte reprise ce défaut de méthode : « Celse, dit-il, ne suit pas l'ordre que la disposition même des choses lui marquait. Aussi bien la haine et la colère n'ont-elles rien de réglé. On sait que les hommes emportés par ces passions disent contre leurs adversaires tout ce qui leur vient à la bouche, et ne savent pas formuler leurs accusations de sens rassis ni avec suite. Pour agir régulièrement il eût fallu prendre en main l'Évangile, s'attacher à le combattre pied

(1) *Contre Celse*, V, 55, 56; VI, 24 et ss.
(2) *Ibid.*, I, 62.
(3) *Ibid.*, V, 62; VI, 24.

à pied, passer de la première histoire à la seconde, et de celle-là successivement aux autres; mais, au lieu d'en user ainsi, Celse, qui prétend tout savoir, ne réussit qu'à tout embrouiller (1). » Nous pensons que cette absence de lien logique tenait moins à des causes morales qu'au manque de principes fixes et bien arrêtés. Il va sans dire que les répétitions devenaient inévitables dans un livre dont l'ordonnance laissait tant à désirer. Origène relève plus d'une fois cet inconvénient qui l'obligeait malgré lui à revenir sur le même sujet : « Employons les redites, s'écrie-t-il, puisque notre adversaire nous y force, tout en les restreignant le plus possible. — Si je reprends ce que j'ai déjà prouvé précédemment, la faute en est à Celse, qui ne cesse de reproduire les mêmes objections (2). » N'exagérons pas toutefois la forme irrégulière de cette diatribe. Origène nous apprend qu'elle était précédée d'une préface προοίμιον (3); venait ensuite une longue prosopopée, où Celse mettait dans la bouche d'un juif les récriminations de la Synagogue contre Jésus-Christ et ses disciples ; puis le païen lui-même entrait en scène pour accuser à la fois les juifs et les chrétiens. Si ces deux divisions n'embrassent pas tout l'ouvrage, on voit du moins par là que l'auteur, très libre dans le développement de son plan, ne laissait pas de s'astreindre à quelques grandes lignes. Après avoir attaqué dans le mosaïsme les antécédents de la religion chrétienne, il se retournait vers celle-ci, en essayant d'ébranler la certitude des faits évangéliques. Puis il concentrait ses efforts sur le dogme de l'Iincarnation, accumulant ainsi les objections contre la personne et la mission du Christ. De là il passait à la doctrine et au culte chrétiens, qu'il mettait en parallèle avec l'enseignement des philosophes et les liturgies païennes.

(1) *Contre Celse*, I, 40, 41.
(2) *Ibid.*, V. 53 ; VII, 14. item. I, 32 ; V, 2 ; V, 39.
(3) *Ibid.*, III, 1.

Enfin il envisageait le côté social de l'Évangile, les rapports de l'Église avec l'État, et cherchait à envelopper le christianisme dans la plus dangereuse des accusations, celle d'être incompatible avec la sécurité et la prospérité de l'empire. Tel est du moins le plan général que suit Origène; or nous verrons tout à l'heure que la défense est calquée sur l'attaque.

Si la haine de Celse contre les chrétiens lui avait permis d'apporter plus de calme dans son langage et moins de précipitation dans ses jugements, son livre aurait pu devenir une œuvre assez sérieuse; mais le ton de sa polémique montre que la vérité et la justice étaient le moindre de ses soucis. Déjà cette facilité à soutenir le pour et le contre, suivant les besoins de la cause, dénote un pur sophiste qui s'amuse à faire des tours d'escrime pour montrer son adresse dans les joutes de la pensée. Encore si ce railleur sceptique savait garder une ombre de respect envers ses adversaires; mais son impertinence n'a d'égale que la faiblesse de ses arguments. Ce qu'il ne peut obtenir du raisonnement, Celse le demande à l'insulte et à la moquerie. Pour lui, ses adversaires ne sont que « des charlatans, des baladins qui débitent leurs inepties au milieu d'une troupe d'imbéciles (1). » Cette grande controverse entre les Juifs qui attendent le Messie et les chrétiens qui le reconnaissent dans la personne de Jésus-Christ lui paraît le fait de gens « qui se querellent pour l'ombre d'un âne (2). » Il compare les uns et les autres « à une troupe de chauves-souris, à des fourmis qui sortent de leur trou, à des grenouilles campées autour d'un marais, à des vers qui tiennent leur assemblée au coin d'un bourbier (3). » Voilà le genre de plaisanteries qu'affectionnait le facétieux écrivain : comme tant d'autres,

(1) *Contre Celse*, III, 50.
(2) *Ibid.*, III, 1.
(3) *Ibid.*, IV, 23.

il prenait l'injure pour une preuve, et riait de ceux qu'il ne pouvait réfuter. Est-il étonnant qu'Origène, poussé à bout par ces indécences, l'appelle quelque part un bouffon, un insulteur de carrefour (1)? Emporté par le désir de tourner en ridicule tout ce qui lui déplaît, Celse ne sait pas traiter sérieusement les choses sérieuses. L'apologiste chrétien lui reproche ces travers en fort bons termes : « Nous ne pouvons que lui appliquer ici ce qu'il a dit plus haut : où est la vieille femme qui ne rougirait de bercer un enfant avec des sornettes pareilles à ce qu'on nous débite dans un discours intitulé *véritable?* En effet, là où il convenait de discuter sérieusement, que fait Celse? Il abandonne le fond des choses pour railler ou pour bouffonner, comme s'il écrivait quelque farce ou quelque satire. Il ne s'aperçoit pas que cette manière d'agir va directement contre le but d'un homme qui s'est proposé de nous faire renoncer au christianisme pour nous attirer à ses dogmes. S'il les présentait avec quelque gravité, peut-être les trouverait-on plus plausibles. Mais puisqu'il se borne à plaisanter, à bafouer et à se divertir, nous sommes en droit d'affirmer qu'il n'est tombé dans ces pauvretés que faute d'avoir de bonnes raisons ou d'en connaître (2). »

Malgré ces défauts, et en partie à cause d'eux, Celse n'était pas un adversaire que l'on pût dédaigner; et si l'on devait s'étonner d'une chose, c'est que son livre fût resté sans réponse directe pendant près d'un siècle. Origène nous en donne le véritable motif. Jésus-Christ, dit-il dans sa préface, notre Sauveur et notre Maître, faussement accusé, se taisait, estimant sa vie et ses œuvres une réponse suffisante aux calomnies des Juifs. Il en est de même de ses disciples : leur conduite doit être la meilleure apologie de

(1) *Contre Celse*, I, 39; III, 22.
(2) *Ibid.*, VI, 74.

leurs croyances, comme d'ailleurs la doctrine évangélique se recommande assez par elle-même pour qu'il ne soit pas nécessaire de détruire des allégations si mal fondées. Si donc le savant docteur se décide, sur les instances de son ami Ambroise, à réfuter les objections de Celse, ce n'est pas qu'il suppose à un vrai chrétien assez de faiblesse pour se laisser ébranler par de telles arguties. Mais comme dans le grand nombre de ceux qui font profession de croire, il peut s'en trouver dont la foi demande à être raffermie davantage, une réponse victorieuse ne leur sera pas inutile, non plus qu'à ceux qui n'ont encore aucun goût de la religion chrétienne (1). C'est pour ces deux classes de lecteurs qu'Origène se propose d'écrire ; et avec cet accent de piété qui respire dans toutes ses œuvres, il demande à Dieu des lumières capables de dissiper les ténèbres du mensonge. De là ces belles prières qui coupent si heureusement la controverse, ces élévations de l'âme vers Jésus-Christ où l'auteur s'efface derrière le secours divin qu'il sollicite (2). « Si je pouvais, dit-il au commencement de son Ve livre, pénétrer dans le cœur de tous ceux qui sont tombés sur l'ouvrage de Celse, en arracher les traits qui blessent les âmes peu munies de l'armure divine, et appliquer des remèdes spirituels sur les plaies que Celse y a faites par le poison de ses doctrines, ce serait mon plus grand désir. Mais il n'y a que Dieu qui puisse ainsi pénétrer invisiblement par son esprit et par celui de Jésus-Christ dans les cœurs qu'il daigne visiter. Quant à nous, qui nous efforçons d'amener les hommes à la foi par nos paroles et par nos écrits, notre tâche consiste à faire tous nos efforts pour mériter le nom d'ouvriers sans reproche, dispensant avec droiture la parole de vérité (3). »

(1) *Præf.*, 1-6.
(2) *Contre Celse*, IV, 98 ; VII, 1.
(3) *Ibid.*, V, 1.

Tels sont les sentiments qui animent Origène dans la réfutation de Celse. Toute sa polémique se ressent des motifs qui l'inspirent et du but qu'il poursuit. Il n'a pas seulement sur son adversaire l'avantage que donne la possession de la vérité, mais encore celui du bon ton et de la modération. Je ne veux pas dire qu'en déchirant ce long tissu de calomnies il ne se montre véhément et caustique. Il sait manier au besoin l'arme de l'ironie, quand les bévues de son contradicteur prêtent le flanc au ridicule. On pourrait aussi signaler quelques traces de mauvaise humeur dans le passage où il appelle les fureurs de Celse « des invectives de vieille femme », ou quand il le compare à « un possédé qui tantôt retrouve l'intelligence, tantôt retombe dans sa folie » (1). C'est surtout vers la fin du *Traité* que la patience échappe par intervalle au controversiste indigné de tant d'outrages et de mauvaise foi. Mais en général, et eu égard au torrent d'injures que vomit Celse, le langage d'Origène est d'une aménité qui contraste singulièrement avec le style violent et emporté du philosophe païen. Chaque fois que ce dernier, au milieu de ses balivernes, avance quelque proposition raisonnable, l'apologiste chrétien s'empresse d'y souscrire. « Cette pensée de Celse est trop belle, dira-t-il, pour ne pas y donner un plein assentiment. — Nous prenons à tâche de ne jamais combattre ce qui est bien dit, et quoique ceux qui le disent soient étrangers à notre foi, nous ne cherchons pas à le contester ni à détruire ce qu'ils avancent de conforme à la raison (2). » Ce n'est pas Origène qui suivra l'exemple du sophiste en rabaissant la philosophie grecque pour exalter davantage la religion chrétienne. « Gardons-nous bien, s'écrie-t-il, nous chrétiens, d'emprunter à Celse ses moqueries, pour tourner en ridicule Platon, un si grand homme... ! Loin de nous la pensée de dépré-

(1) *Contre Celse*, VIII, 41, 66.
(2) *Ibid.*, IV, 99 ; VII, 46.

cier Platon ; nous applaudissons à ses paroles sur le souverain bien : c'est Dieu qui les lui a inspirées, comme tout ce que les anciens ont écrit de beau (1). » Voilà le langage d'un homme qui cherche avant tout la vérité, et qui porte dans la controverse un esprit droit et impartial, sans parti pris de haine ni ne dénigrement. A ce seul trait on mesure déjà la distance qui devait séparer les deux antagonistes.

Dans le principe, Origène s'était proposé de marquer sommairement les chefs d'accusations de Celse, avec les réponses qu'on pouvait y faire, puis de coordonner ces notes pour prêter au discours une forme plus achevée. Arrivé à l'endroit où le sophiste met en scène un Juif disputant contre Jésus-Christ (I, 1-28), il jugea préférable de le suivre pas à pas, en réglant la défense sur l'attaque. Il laissa donc à l'état d'ébauche la partie de l'ouvrage déjà rédigée (I, 1-27), pour serrer dorénavant l'ennemi de plus près. Ce changement de plan, en rendant la réfutation plus complète, ne pouvait guère profiter à l'ordonnance de l'œuvre entière. Car, ainsi que nous l'avons fait remarquer, Celse manquait de méthode : emboîter le pas d'un adversaire qui n'avançait que par sauts et par bonds, c'était s'interdire à soi-même une marche régulière. De là vient que le traité d'Origène contre Celse, quoique distribué en huit livres, n'a pourtant pas de divisions logiques. La limite de chaque partie est plutôt un point d'arrêt dans le développement des mêmes matières qu'une transition à un nouvel ordre d'idées. Après avoir réuni en bloc plusieurs objections se rapportant à différents sujets, l'apologiste discute, dans le Ier livre, les difficultés que soulevait Celse relativement à la personne et à la mission de Jésus-Christ. En réalité le IIe livre n'est que la continuation du premier, avec cette diffé-

(1) *Contre Celse*, IV, 39 ; VI, 2, 3.
(2) *Præf.*, 6.

rence que les calomnies du Juif dont Celse emprunte le masque s'adressent moins au Christ lui-même qu'à ses disciples. Dans le IIIe, le philosophe païen dépouille cette figure d'emprunt, pour argumenter à la fois contre les juifs et les chrétiens, tout en réservant pour ces derniers ses plus vives accusations. Le IVe et le Ve livre portent principalement sur le dogme de l'Incarnation, bien que l'imagination de Celse, incapable de s'en tenir à un point déterminé, l'entraîne dans tous les sens à travers le champ de l'histoire et celui de la doctrine. Après ces divagations, Origène s'engage à la suite de son adversaire dans la comparaison de la doctrine chrétienne avec la philosophie grecque, et des prophéties de l'Écriture sainte avec les oracles du paganisme ; c'est l'objet du VIe et du VIIe livre. Enfin, le culte des chrétiens, leur refus de participer aux cérémonies publiques, leur situation particulière au milieu de l'État, et, pour tout dire d'un mot, le côté extérieur et social du christianisme, voilà ce que l'écrivain catholique entreprend d'expliquer et de défendre au VIIIe et dernier livre de son apologie. Il est évident, Messieurs, que nous ne pourrons pas, dans l'examen de cette grande controverse, suivre un ordre aussi peu conforme à l'enchaînement naturel des idées : nous devrons nécessairement ramener la discussion à quelques points principaux, afin d'en mieux apprécier le caractère et la portée.

Un mot sur l'époque où parut le *Traité contre Celse*. Eusèbe (1) nous apprend que l'auteur était alors âgé de plus de soixante ans ; ce qui nous reporte après l'année 245, sous le règne de l'empereur Philippe l'Arabe, parvenu au trône en 244. Un passage du IIIe livre concorde parfaitement avec la situation des chrétiens pendant la domination d'un prince qui les laissait jouir d'une paix profonde. « Ce n'est pas la crainte de ceux du dehors qui fait la force de notre

1) Eusèbe, H. E., VI, 36.

société, puisque la grâce de Dieu a permis que cette crainte cessât depuis longtemps. Il est vrai que je n'espère pas pour les fidèles une tranquillité durable à l'égard des choses de cette vie, car les calomniateurs acharnés de notre doctrine ne manqueront pas d'attribuer les calamités qui pèsent maintenant sur l'empire à l'accroissement des fidèles et à l'insouciance des magistrats qui ne les persécutent plus comme par le passé (1). » En constatant l'absence de toute persécution, ces paroles se rapportent assez bien à la période de troubles qui précéda la mort violente de Philippe, supplanté par Décius, en 249. Ce temps est donc celui dans lequel on peut placer la composition de l'ouvrage avec le plus de vraisemblance. Origène ne s'était pas trompé en se défiant de l'avenir: la persécution de Décius, où il allait se trouver enveloppé lui-même, ne devait justifier que trop tôt ses prévisions.

Ce qui frappe, Messieurs, dans l'étude de cette controverse si justement célèbre, c'est le caractère d'actualité qu'elle présente à quiconque l'examine avec soin. On la dirait d'hier, tant l'attaque et la défense ont l'air moderne. Tout ce qui s'est dit pour ou contre le christianisme depuis trois siècles, n'est guère qu'une répétition des objections de Celse et des réponses d'Origène. Mais s'il est une phase de nos dernières luttes qui réponde davantage à cet épisode du premier âge de l'Église, c'est assurément la polémique du XVIIIe siècle; et pour trouver l'homme dont le ton et le genre d'esprit rappellent le mieux la manière de Celse, il faut s'arrêter devant Voltaire. Nous n'avons à envisager cet écrivain que dans ses rapports avec la religion chrétienne qu'il honorait de sa haine. A d'autres le soin de célébrer en lui, s'ils le jugent à propos, l'insulteur obscène de Jeanne d'Arc, le détracteur envieux de Montesquieu et de Roussseau, l'a-

(1) *Contre Celse*, III, 15.

dulateur servile des Anglais et des Prussiens, le courtisan intrépide de Madame de Pompadour et de Catherine II, l'homme qui n'a jamais su respecter ni une gloire ni une vertu, qui a passé sa vie à ramper devant les grands et à mépriser les petits, à flatter les forts et à écraser les faibles ; l'homme enfin que sa propre nièce a dépeint d'un mot, en l'appelant le dernier de tous par le cœur. Encore moins entre-t-il dans notre sujet de rechercher par quelle étrange distraction il a pu venir en idée à quelques Français de vouloir ériger une statue au chantre de Rossbasch, à un écrivain qui ne s'est servi de sa plume que pour se moquer de nos revers ou pour rabaisser nos gloires nationales, et qui n'a jamais eu de français que l'esprit et le style. S'il nous fallait expliquer ce phénomène, nous ne pourrions en trouver la raison que dans une phrase de M. de Maistre mal comprise. L'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg* avait dit dans un mouvement d'indignation bien légitime : « Je voudrais voir élever une statue à cet homme par la main du bourreau. » Il s'est trouvé, dit-on, un bourgeois français qui a pris le mot de M. de Maistre trop au pied de la lettre, et qui s'est cru obligé de remplir cet office, en qualité de bourreau de la langue française. Mais ce n'est point par ces côtés-là que Voltaire nous appartient : sa ressemblance avec Celse, et l'analogie de la controverse du IIe et du IIIe siècle avec celle du XVIIIe, voilà les points sur lesquels je désire appeler votre attention avant d'examiner en détail l'ouvrage d'Origène.

Et d'abord, il ne faut pas s'y méprendre, Voltaire est aussi matérialiste que son devancier. Je n'ignore pas qu'on a voulu lui faire une réputation de philosophe spiritualiste à cause de quelques tirades pompeuses sur l'existence de Dieu et sur l'immortalité de l'âme. Mais ces palinodies prouvent tout simplement qu'il s'entendait à merveille, comme Celse, à jouer tous les rôles, selon l'intérêt du mo-

ment. Qu'on étudie attentivement, comme nous croyons l'avoir fait, son *Dictionnaire philosophique,* et l'on verra si ce prétendu déisme était autre chose qu'un athéisme déguisé. Sans doute il déclame contre l'athéisme, quand il veut persuader à ses lecteurs que la théologie prête des armes à ce système monstrueux ; mais le Dieu qu'il imagine est-il celui dont l'existence s'impose à la raison de tout vrai philosophe? Pas le moins du monde. Il nie la simplicité de l'essence divine pour lui attribuer l'étendue ; et cette étendue il la limite à celle de l'univers, confondant ainsi de la façon la plus grossière Dieu avec la nature (1). Car qu'est-ce qu'un Dieu borné sinon le monde? Nier l'existence de Dieu ou nier son infinité, c'est absolument la même chose. Aussi l'athéisme de Voltaire perce-t-il à travers ses déclamations malgré tous les efforts qu'il fait pour le dissimuler. On cite souvent, comme une saillie de bon sens, cette phrase et d'autres semblables: « Je ne voudrais pas avoir affaire à un prince athée, qui trouverait son intérêt à me piler dans un mortier, je suis bien sûr que je serais pilé (2). » Fort bien, mais tournez quelques pages, et vous trouverez une autre opinion: « Ceux qui ont soutenu qu'une société d'athées pouvait subsister ont donc eu raison ; car ce sont les lois qui forment la société, et ces athées étant d'ailleurs philosophes, peuvent mener une vie très sage et très heureuse à l'ombre de ces lois (3). » Ailleurs il trahira plus ouverte-

(1) Œuvres complètes de Voltaire, édit. 1784, t. XXXII ; *Philosophie générale*, pp. 105, 161 : « Je ne vois aucune raison pour que cet être nécessaire soit infini. « P. 263 : « Si la nature est limitée, pourquoi l'intelligence suprême ne le serait-elle pas ? Pourquoi ce Dieu, qui ne peut être que dans la nature, s'étendrait-il plus loin qu'elle ? »

(2) Œuvres complètes de Voltaire, édit. 1784, t. XXXIII ; *Dictionnaire philosophique*, art. *Athéisme*, p. 118.

(3) *Ibid.*, p. 91. P. 101 : « Mais Bayle n'aurait pas parlé de Dieu aux épicuriens, qui étaient des gens riches, amoureux du repos, cultivant toutes les vertus sociales, et surtout l'amitié, fuyant l'embarras et le danger des affaires publiques, menant enfin une vie *commode et innocente.* »

ment ses sympathies pour l'athéisme, quand il dira : « Dieu est fait auteur du péché dans tous les systèmes, excepté dans *celui des athées* (1). » Il a donc beau vouloir donner le change sur son vrai sentiment dans l'endroit où il déclare que « Lucrèce lui paraît en philosophie fort au-dessous d'un portier de collège et d'un bedeau de paroisse (2). » Lorsqu'il s'agira de soutenir à certains égards la théorie des atomes, Épicure et Lucrèce paraîtront en cela de vrais philosophes ; et le IIIe livre du *Poème de la nature*, ce monument insigne du matérialisme athée, deviendra « le chef-d'œuvre de la sagacité éloquente (3). » On ne voit pas, en effet, comment Voltaire aurait pu se dispenser de donner la main à l'école épicurienne ; car ses opinions sur l'âme humaine forment tout juste le contre-pied de la philosophie spiritualiste.

Au moins Celse croyait-il à l'existence d'une âme distincte du corps. Mais ce principe fondamental de toute saine philosophie, Voltaire le nie formellement. « Cette âme, dit-il, que vous avez imaginé être une substance, n'est donc, en effet, qu'une faculté accordée par le grand Être, et non une personne. Elle est une propriété donnée à nos organes, et non une substance... Les hommes n'ont supposé une âme que par la même erreur qui leur fit supposer dans nous un être nommé *mémoire*, lequel être ils divinisèrent ensuite (4). » Si l'âme est une simple propriété de nos organes, il est évident qu'elle périt avec eux ; et alors que deviennent les phrases emphatiques de Voltaire sur l'immortalité de

Voilà le vrai sentiment de Voltaire sur la croyance en Dieu : il n'y a jamais attaché d'autre importance que celle d'un frein nécessaire pour contenir les passions de la multitude, mais inutile aux philosophes. Comme si l'orgueil et les passions n'avaient aucune prise sur ces anges terrestres !

(1) *Dict. phil.*, art. *homme*, p. 100.
(2) *Ibid*, art. *Dieux*, p. 306.
(3) *Ibid.*, art. *Atomes*, p. 124 ; *Philosophie générale*, p. 280.
(4) *Dict. phil.*, art. *Homme*, p. 98 ; *Philos. générale*, p. 241

l'âme (1)? Ne sommes-nous pas en droit d'y voir une manœuvre toute pareille au fait de Celse s'affublant des idées de Platon pour dissimuler celles d'Epicure? Car cette réduction de l'âme à une pure propriété de l'organisme n'est pas une hypothèse jetée là en passant et sans liaison avec le reste. L'émule de Celse y revient en plus de cent endroits, pour affirmer que la matière est susceptible de pensée, que l'âme est une faculté et non pas une substance, que l'homme est tout entier dans son corps, qu'un être simple est une chimère : « Toutes les parties du corps sont susceptibles de sensation ; à quoi bon chercher une autre substance dans mon corps, laquelle sente pour lui? Pourquoi recourir à une chimère quand j'ai la réalité (2)? » De là ses fades plaisanteries sur ce qu'il appelle le dieu-âme, le petit être, le petit personnage, etc (3). Jamais matérialiste n'a nié plus crûment la substantialité de l'âme. Faut-il s'étonner dès lors que Voltaire détruise du même coup la morale et la liberté humaines? Oh! sans doute, quand il veut rabaisser le dogme, il ne manque pas d'exalter la morale universelle, écrite dans le cœur de tous les hommes, indépendante de tout culte et de toute religion. Mais qu'est-ce que cette morale dans la pensée de Voltaire? Pour l'apprendre, il suffit de savoir lire non pas entre les lignes, mais quelques lignes plus loin. Là on nous enseignera que la morale se réduit à l'intérêt, que la notion du devoir est purement relative, et qu'il n'y a ni bien ni mal en soi :

« Mais, dira-t-on, ce ne sera donc que par rapport à nous qu'il y aura du crime et de la vertu, du bien et du mal mo-

(1) Aussi, quand Voltaire veut parler à découvert, il n'hésite pas à dire que « toutes les vraisemblances sont contre la spiritualité et l'immorta-« lité de l'âme. » *Phil. gén.*, p. 54.

(2) *Phil. gén.*, p. 280 ; *ibid.*, 213-216 ; 171 et sc. ; 43 et ss.

(3) Œuvres complètes de Voltaire, édit. 1784. La négation de l'âme comme substance différente du corps revient sans cesse dans les trois opuscules intitulés : *Il faut prendre un parti*, *Commentaires sur Malebranche*, *Lettres de Memmius à Cicéron*, t. XXXII.

ral; il n'y aura donc point de bien en soi et indépendant de l'homme? Je demanderai à ceux qui font cette question s'il y a du froid et du chaud, du doux et de l'amer, de la bonne et de la mauvaise odeur autrement que par rapport à nous? N'est-il pas vrai qu'un homme qui prétendrait que la chaleur existe toute seule, serait un raisonneur très ridicule? Pourquoi donc celui qui prétend que le bien moral existe indépendamment de nous, raisonnerait-il mieux? Notre bien et notre mal moral seraient-ils dans un autre cas (1)? »

Il est impossible de saper la morale par sa base avec plus d'étourderie. Car si le bien n'existe pas indépendamment de nous, c'est nous qui le créons : et par conséquent, au lieu d'être absolue et immuable, la loi morale doit varier suivant les intérêts de chacun. En faisant le mal, nous pouvons commettre une imprudence, mais jamais une faute. Aussi, pour l'épicurien du XVIIIe siècle, « les bonnes actions ne sont autre chose que les actions dont nous retirons de l'avantage, et les crimes les actions qui nous sont contraires (2). » — « Ce qu'on appelle vertu dans un climat, nous dit ce grand panégyriste de la morale universelle, est précisément ce qu'on appelle vice dans un autre; la plupart des règles du bien et du mal diffèrent comme les langages et les habillements (3). » Que si vous demandez à cet étrange

(1) Œuvres complètes de Voltaire, édit, 1784, p. 72. Voltaire nie constamment la distinction essentielle du bien et du mal: « Tout ce qu'on peut dire, c'est que le mal est pour nous, et non pas pour Dieu. L'assassinat n'est pas plus important pour l'Être universel, âme du monde, que des moutons mangés par des loups ou par nous, et des mouches dévorées par des araignées. Il n'y a point de mal pour le grand Être ! Il n'y a pour lui que le jeu de la grande machine qui se meut sans cesse par des lois éternelles (*Ibid.*, p 241.) » Il résultait de cette étrange théorie que Dieu est l'auteur du mal moral; l'épicurien ne recule pas devant cette extrémité : « Qui a tout produit a certainement produit le bien et le mal. (*Ibid.*, p. 243.) »

(2) *Ibid.*, p. 69

(3) *Ibid.*, p. 69.

moraliste quel mobile devra détourner les hommes du vice, puisqu'il n'y a pas de différence essentielle entre le bien et le mal, voici sa réponse : « Bien des gens sont prêts ici à me dire : Si je trouve mon bien-être à déranger votre société, à tuer, à voler, à calomnier, je ne serai donc retenu par rien, et je pourrai m'abandonner sans scrupule à toutes mes passions? Je n'ai autre chose à dire à ces gens-là, sinon que probablement ils seront pendus, ainsi que je ferai tuer les loups qui voudront enlever mes moutons (1). » La pendaison, voilà le seul frein qu'il oppose au crime ; et par le fait, il lui est impossible d'en imaginer un autre, du moment qu'il n'y a plus ni vice ni vertu en soi, et que les bonnes actions se réduisent à celles dont nous retirons l'avantage. Ai-je eu raison de dire que pour Voltaire la morale est un mot vide de sens, et que toute sa philosophie pratique consiste à se mettre en règle avec la police et les gendarmes?

Il est évident, Messieurs, qu'une pareille théorie devait aboutir au fanatisme. Ici encore, il n'y aura pas de phrases assez retentissantes pour célébrer la liberté humaine, aussi longtemps qu'on voudra battre en brèche l'autorité de la révélation. Mais qu'est-ce que ce libre arbitre dans l'esprit de Voltaire? La liberté de l'automate, de la pure machine, du ressort mécanique, la liberté de vouloir nécessairement ce que l'on veut : « Ma volonté n'est pas plus libre, dira-t-il, dans les choses qui me paraissent les plus indifférentes que dans celles où je me sens soumis à une force invincible. Être véritablement libre, c'est pouvoir. Quand je peux faire ce que je veux, voilà ma liberté ; mais *je veux nécessairement*

(1) Œuvres complètes de Voltaire, édit. 1784. p. 73 ; p. 75 : « Si quelqu'un infère de tout ceci qu'il n'y a plus qu'à s'abandonner sans réserve à toutes les fureurs de ses désirs effrénés, et que n'ayant en soi ni vertu ni vice, il peut tout faire impunément, il faut d'abord que cet homme voie s'il a une armée de cent mille soldats bien affectionnés à son service. »

ce que je veux (1). » Si nous voulons nécessairement ce que nous voulons, nous ne sommes pas libres de vouloir le contraire; dès lors il n'est pas un seul de nos actes dont nous soyons responsables, et la condition de la brute devient la nôtre. Voltaire en convient : une boule qui en pousse une autre, un chien de chasse qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté, cette biche qui produit une autre biche, laquelle en mettra une autre au monde, *tout cela n'est pas plus invinciblemenl déterminé que nous ne le sommes à tout ce que nous faisons* (2). » Je ne crois pas que le fatalisme se soit jamais produit sous une forme plus cynique. Or, qui ne voit la conséquence d'une pareille maxime? Si « nous ne sommes pas plus libres en réprimant nos désirs qu'en nous laissant entraîner à nos penchants (3), » le meurtrier va de pair avec le plus grand des saints, et il n'y a pas plus de valeur morale dans saint Vincent de Paul que dans Néron. Voilà l'homme que d'honnêtes pères de famille prennent pour leur patron. Nous leur faisons l'honneur de croire qu'ils ne se sont jamais donné la peine de lire des pages semblables, autrement ce serait à désespérer de leur bon sens.

Encore si ce prétendu philosophe, qui affecte tant de vanter la raison, ne la maltraitait pas au point de lui refuser le pouvoir d'arriver à la certitude sur les questions qui intéressent le plus l'humanité; mais il la rabaisse autant que la foi. A l'entendre, « nous n'avons pas le moindre degré où nous

(1) *Ibid.*, p. 93; p. 178 : « L'homme est libre, encore une fois, quand il peut ce qu'il veut; mais il n'est pas libre de vouloir. »

(2) Œuvres de Voltaire, p. 177. Dans son ignorance de toute saine notion philosophique, Voltaire confond perpétuellement la liberté avec le pouvoir d'agir. Après avoir affirmé que Dieu a tout fait *nécessairement*, il ajoute : « Cette nécessité lui ôte-t-elle sa liberté ? Point du tout. *La liberté ne peut être que le pouvoir d'agir* (p. 165). » A ce compte-là les animaux ne seraient pas moins libres que l'Etre suprême, car ils ont incontestablement le pouvoir d'agir.

(3) *Ibid.*, p. 93.

puissions poser le pied pour arriver à la plus légère connaissance de ce qui nous fait vivre et de ce qui nous fait penser... A cet égard nous ne pouvons que rester à jamais dans un labyrinthe de doutes (1) » et de faibles conjectures. S'il en est ainsi, il faut rayer la psychologie du programme des sciences philosophiques. La métaphysique n'éprouve pas un meilleur sort. Ici, « nous nous traînons seulement de soupçons en soupçons, de vraisemblances en probabilités... Il faut que nous confessions notre ignorance sur la nature de la divinité avec Cicéron ; nous n'en saurons jamais plus que lui (2). » Si la raison humaine est incapable de parvenir à *la plus légère connaissance* de l'âme, si « nous ne pouvons que nager et nous débattre dans une mer de doutes (3) » je demanderai ce qui reste de la philosophie. Si « nous sommes des ignorants sur tous les premiers principes (4), » quel moyen d'élever là-dessus l'édifice? Toutes les connaissances humaines viennent s'ensevelir dans l'abîme du doute. On comprend dès lors que ce détracteur de la raison naturelle nie obstinément la certitude morale, pour réduire à l'état de simple probabilité tous les faits historiques, y compris « les rapports unanimes que nous font les hommes (5). » D'après lui, nous ne pouvons pas même concevoir l'objet de la philosophie : « Que nous ont appris, s'écrie-t-il, tous les philosophes anciens et modernes? Un enfant est plus sage qu'eux ;

(1) *Dict. phil.*, art. *Ame*, p. 185 ; p. 241 : « Nous ne pouvons connaître la nature et la destination de l'âme que par la révélation. » Singulière assertion dans la bouche d'un philosophe ! La théologie ne réduit pas la raison à cet état d'impuissance : elle lui attribue assez de force pour démontrer avec certitude que l'âme est une substance immatérielle, capable de connaître Dieu, et destinée à trouver le bonheur dans une autre vie selon l'étendue de ses mérites.

(2) *Dict. phil.*, art. *Dieu*, p. 291, 292.

(3) *Ibid.*, art. *Ame*, p. 201.

(4) *Ibid.*, p. 203.

(5) *Ibid.*, art. *Certitude*, p. 437 ; art. *Histoire*, p. 54. Partant de ce principe, l'auteur n'admet pas même que l'existence de la ville de Pékin soit un fait certain.

il ne pense pas à ce qu'il ne peut concevoir (1). » Et cet homme a osé prendre le titre de philosophe!

Je me suis étendu à dessein sur les opinions philosophiques de Voltaire, si l'on peut appeler de ce nom les fantaisies d'un esprit superficiel et léger, parce qu'elles nous donnent la clef de son opposition au christianisme. Un athée déguisé en déiste, un homme qui niait l'infinité de Dieu, la substantialité de l'âme, le caractère essentiel du bien, la réalité du libre arbitre, les forces naturelles de la raison et le rôle légitime de la philosophie, un matérialiste de cette trempe ne pouvait que s'attaquer à la religion catholique, gardienne des vérités rationnelles non moins que des vérités révélées. Il a traité l'Evangile comme il a traité la philosophie et l'histoire, comme il a traité sa patrie, sa famille, ses amis, ses rivaux de gloire, l'humanité entière, haïssant tout et se moquant de tout. Par là, il a dépassé Celse, dont la polémique peut sembler modérée à côté de la sienne. Toutes les fables ridicules ou obscènes que l'épicurien du IIe siècle avait imaginées sur le compte du christianisme, Voltaire n'hésite pas à les reprendre, sans songer ou plutôt sachant bien que dix-huit siècles d'examen et de discussion en avaient fait justice. Celse disait que les juifs et les chrétiens se querellent pour l'ombre d'un âne; avec moins d'esprit et plus de grossièreté, Voltaire traitera « de rêveries dégoûtantes et abominables les questions qui font le sujet des disputes entre les juifs et les chrétiens (2). » L'un appelle ses adversaires « des charlatans et des baladins; » l'autre, « des tigres dévots et des panthères fanatiques (3). » Ici, le christianisme est représenté comme la pire des superstitions; là, « comme un excès de bêtise et d'aliénation d'esprit (4). » Je ne cite de telles

(1) *Ibid.*, art. *Ame*, p. 202.
(2) Œuvres de Voltaire, t. XXXII, p. 397.
(3) *Ibid.*, p. 411.
(4) *Ibid.*, p. 357.

paroles que pour montrer comment les deux énergumènes se sont rencontrés dans l'usage d'un même vocabulaire. Il y a pourtant un trait particulier dans le genre de Voltaire : c'est l'habitude de faire la génuflexion devant ce qu'il insulte. Celse attaquait le christianisme avec l'intention ouverte de le ruiner par tous les moyens. Son imitateur, sans être moins brutal, sait cacher au besoin le poignard sous des fleurs. Loin de lui, dira-t-il, la pensée de vouloir porter atteinte à notre sainte religion, à la religion de nos pères; c'est la seule bonne, la seule nécessaire, la seule prouvée; quant à lui, il s'incline profondément devant la révélation; Dieu le garde d'oser mêler le divin au profane; il ne veut pas sonder les voies de la Providence; homme, il ne parle qu'à des hommes, etc. Tout le *Dictionnaire philosophique* est rempli de ces formules. Voltaire est parmi nous le vrai créateur de ce style, dont toute sa descendance a hérité, et qui consiste à couvrir l'antichristianisme d'un faux semblant de respect pour « la religion de nos pères. » On a voulu trouver du sel dans ses plaisanteries contre la Bible. Pour ma part, je n'admettrai jamais que l'esprit, dans le vrai sens du mot, puisse coexister avec une absence complète de cœur et de caractère. La satire elle-même, pour être spirituelle, ne saurait se passer d'une certaine délicatesse de sentiments; et jusque dans les saillies d'une verve railleuse on a besoin de retrouver le reflet d'une âme tant soit peu élevée. Le rire de Voltaire n'a rien de franc ni de gai : c'est de la grimace; et derrière chacun de ses bons mots, on croit entendre les dents qui grincent, et voir un visage qui se contracte dans les convulsions de la rage. Il se croit ingénieux, en appelant saint Pierre, Barjone; les chrétiens, des faquirs, des christicoles; la religion chrétienne, une bâtarde juive; la Trinité, un galimatias; l'Eucharistie, un tour de gobelets; la sainte Vierge, Jesutocos, etc. Je me demande ce qu'on a pu découvrir de spirituel dans ce ramassis d'in-

jures : non, c'est tout simplement plat et indécent. Il avait rapporté sans doute ce jargon de Berlin ; car les « malheureux Welches, » comme il lui plaisait de qualifier ses compatriotes, ne lui avaient certainement pas appris à parler de la sorte.

Si la polémique de Voltaire ressemble à celle du philosophe païen pour le ton et pour la forme, l'érudition que déploient les deux adversaires du christianisme offre plus d'une analogie. Ni l'un ni l'autre n'ont cherché la doctrine à ses véritables sources, ni étudié avec soin les monuments de la révélation. Celse confond les dogmes chrétiens avec les élucubrations de la Gnose, et il voit les faits évangéliques à travers les relations mensongères des juifs. Quant à Voltaire, il connaît la Bible par les ouvrages des déistes anglais, tels que Wollaston, Collins, Tindal, Bolingbroke et Shaftesbury. Voilà ses maîtres dans l'art de travestir l'histoire et de falsifier les textes. C'est à eux qu'il emprunte ses anecdotes sur Josué, sur Ézéchiel, et tant d'autres contes du même genre, reproduits plus de cent fois dans le cours de ses ouvrages, et qui forment à peu près tout son bagage scientifique. Prendre au pied de la lettre avec une étourderie sans pareille des métaphores, des hyperboles orientales, des allégories, des paraboles ; faire manger à Ezéchiel un volume de parchemin, tandis qu'il s'agit d'une vision symbolique et non d'une réalité ; métamorphoser Nabuchodonosor en bœuf, quand le texte indique simplement un cas de lycanthropie ; changer les condamnations à mort en sacrifices religieux, et les épidémies en massacres, pour faire des juifs un peuple d'anthropophages ; confondre des oiseaux de proie avec des hommes ; placer dans une arche de deux coudées de hauteur sur une coudée et demie de largeur des chérubins qui avaient dix coudées de haut sur dix de large ; affirmer que le Pentateuque est postérieur au Livre de la Sagesse ; disserter à tort et à travers sur l'hébreu dont il ne savait pas

le premier mot, de son propre aveu ; s'engager dans des discussions de textes grecs et latins, avec une connaissance fort équivoque de ces deux langues, comme l'attestent les barbarismes et les solécismes qui fourmillent sous sa plume, et que les écrivains du siècle dernier ont relevés avec une instance cruelle (1) : voilà entre mille autres, quelques indices du savoir théologique de Voltaire. Nous verrons s'il nous sera possible, sans manquer de justice envers Celse, de placer ses historiettes fort au-dessous d'une pareille érudition.

Mais ce que nous sommes en droit d'affirmer dès maintenant, c'est qu'il y a une grande similitude entre ces deux coryphées de l'antichristianisme. Leurs objections partent de la même source, se produisent sous une forme analogue et aboutissent à un résultat identique. Non pas qu'il faille chercher dans Celse ni dans Voltaire un corps de doctrines, essayant de se substituer au symbole de la foi. Malgré les prétentions de l'un à constituer une sorte de religion naturelle, et en dépit des efforts que fait l'autre pour prêter son appui à la philosophie grecque, le vrai motif de leur opposition est dans la tendance épicurienne qui leur est commune. Le voltairianisme, ancien ou moderne, n'est pas un système, comme le déisme ou le panthéisme ; mais une tactique, je n'ose pas dire une méthode : il consiste dans un ensemble de procédés très divers, qui tendent tous également à rendre la religion chrétienne odieuse ou ridicule. C'est par là qu'il a vécu et qu'il continuera de vivre, tant

(1) Voir dans les *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 256 et ss., édit. de Paris, 1840, les remarques de l'abbé Guénée sur les *eidotos*, les *demonoi*, les *symbolein*, les *basiloi*, les *idiotoi* de Voltaire. A notre sens, il y a, dans cet excellent petit écrit, non seulement plus d'érudition, mais encore plus d'esprit et de verve gauloise que dans tous les gros volumes de Voltaire contre l'Ancien Testament. Du reste, il ne faut pas se méprendre sur le contenu de ces volumes : qui en a lu un seul, les a tous lus ; car l'auteur n'y fait que rassasser les mêmes choses, sans se donner la peine de varier la forme.

qu'il se trouvera des railleurs sceptiques auxquels manquera le sentiment du respect pour tout ce que l'humanité a de plus saint et de plus sacré. Car l'on aurait tort de croire que l'esprit voltairien n'anime plus la plupart des productions de l'incrédulité contemporaine; et je serais fort embarrassé d'extraire de quelques livres très récents une assertion tant soit peu grave qui ne se trouve dans le *Dictionnaire philosophique*. Peut-être n'a-t-on pas assez insisté là-dessus dans l'examen critique de certains ouvrages, tels que la *Vie de Jésus* et les *Apôtres ;* la controverse avec Celse nous fournira l'occasion de mettre ce point en lumière. Quant aux réponses, elles ont été données il y a quinze siècles , et pour réfuter les sophistes de tous les temps, il nous suffira le plus souvent de laisser parler Origène.

TRENTE ET UNIÈME LEÇON

Défense du mosaïsme contre les attaques de Celse. — Certitude des faits de l'histoire juive. — Antiquité de Moïse et des Livres saints. — Apologie de la Genèse. — Parallèle entre la législation religieuse, morale, civile des Juifs, et celle des autres peuples de l'antiquité. — Toute l'économie mosaïque venait aboutir au dogme de l'unité de Dieu, pour le conserver et le défendre. — Prélude de la démonstration évangélique.

Messieurs,

Quand l'ennemi assiège une forteresse, il commence par battre en brèche les ouvrages avancés, pour pénétrer ensuite au cœur de la place. Telle est la marche indiquée par les lois de la stratégie. Un fait tout analogue devait se produire dans la controverse du christianisme avec la philosophie païenne. Le jour où celle-ci prêta pour la première fois une attention sérieuse à la doctrine évangélique, elle s'aperçut bien vite que l'Église se rattachait au passé par un ensemble de faits et d'institutions préparatoires. A qui voulait combattre la religion nouvelle, le mosaïsme se présentait aussitôt comme un boulevard extérieur qu'il fallait détruire avant d'arriver au centre de l'attaque. N'est-ce pas, en effet, dans les livres et les prophéties de l'Ancien Testament que les chrétiens cherchaient un premier et puissant appui pour l'objet de leur foi? Leur enlever ce rempart, derrière lequel ils se retranchaient avec tant de confiance, tel devait donc être le premier effort de l'incrédulité païenne; et, comme les mêmes besoins engendrent des situations analogues, cette tactique ne pouvait manquer de se reproduire dans les siècles suivants. A chaque retour offensif des rationalistes

contre l'Évangile, depuis Celse jusqu'à Voltaire, c'est sur le terrain du mosaïsme que la lutte s'est engagée tout d'abord. Lorsque, dans ces derniers temps, une école d'exégètes protestants prit à tâche de ruiner les faits qui servent de base à la religion chrétienne, elle débuta par l'Ancien Testament dans ce travail de sape et de démolition. Avant que Strauss eût essayé de réduire l'Évangile à une pure mythologie, d'autres critiques, tels que Heyne, Gabler, Bauer, Kann et Vatke, lui avaient frayé la voie en appliquant la même théorie à l'histoire du peuple juif. Bref, l'instinct de destruction, non moins que les lois de la logique, a toujours averti les incrédules qu'il faut passer sur le corps de la loi mosaïque pour atteindre le christianisme; et, par le même motif, la défense de cette révélation antérieure est restée un préliminaire indispensable de la démonstration évangélique.

Avec la perspicacité qui le distingue, Origène a très bien vu où tendaient les critiques de son adversaire relativement aux Hébreux. « En les décriant, dit-il, Celse, guidé par sa haine, a pour but d'incriminer les origines du christianisme, qui se rattachent aux Juifs (1). » Et un peu plus loin : « Celse s'imagine pouvoir convaincre plus facilement la religion chrétienne de fausseté en attaquant le judaïsme, auquel celle-ci doit son origine (2). » Cette relation doctrinale et historique, l'apologiste la proclame hautement. Il n'hésite pas à reconnaître que les prescriptions de la loi mosaïque et les écrits des prophètes sont une introduction au christianisme (εἰσαγωγή) ; que notre doctrine, c'est-à-dire l'Évangile, est fondée sur la loi ancienne, à laquelle se rattache toute l'économie de la loi nouvelle (3). Aussi s'efforce-t-il de repousser comme autant d'attaques contre l'Église elle-même tout ce que le sophiste païen met en avant pour tra-

(1) *Contre Celse*, I, 16.
(2) *Ibid.*, I, 22.
(3) *Ibid.*, II, 4.

vestir les faits de l'histoire juive, pour rabaisser le caractère de la législation mosaïque, et pour enlever aux prophéties leur signification véritable et leur haute portée.

C'est en effet à ces trois chefs d'accusation qu'on peut ramener les objections de Celse contre l'Ancien Testament. Et d'abord, le philosophe païen essaie d'ébranler la certitude historique des livres de Moïse, en assignant au peuple juif une origine toute différente de celle que lui attribue le Pentateuque. Au lieu d'avoir eu pour ancêtres Abraham, Isaac et Jacob, les Hébreux ne seraient plus qu'une horde d'esclaves égyptiens en révolte contre leurs maîtres, et obligés de quitter leur patrie à la suite d'une sédition (1). Origène n'a pas de peine à réfuter cette fable, qui, selon toute apparence, provenait de quelque source égyptienne. Il oppose au détracteur de la nation juive un argument philologique dont l'importance ne saurait échapper à une critique sérieuse. Aussi loin qu'on remonte dans l'histoire des enfants d'Israël, on les trouve en possession d'une langue qui leur est propre, et par laquelle ils se distinguent de tout autre peuple. Leurs noms et ceux de leurs pères sont hébreux ; leurs livres sacrés sont écrits en langue et en caractères hébraïques ; or, ces caractères n'ont rien de commun avec l'écriture des Égyptiens. Comment donc supposer qu'une troupe d'esclaves révoltés, ne sachant la veille que l'égyptien, se soit mise à parler hébreu le lendemain ? La langue est le plus sûr indice de l'origine d'un peuple (2). Cette discussion fait honneur à l'érudition de l'apologiste, et s'accorde parfaitement avec les résultats de la science moderne, pour qui l'hébreu est une langue-mère se rattachant aux idiomes sémitiques, mais nullement à l'ancien égyptien ou au copte. Par cette simple observation, la calomnie de Celse se trouvait réduite à néant, et les contes

(1) *Contre Celse,* III, 5 et ss. ; IV, 31 et ss.
(2) *Ibid.*, III, 6, 8 ; IV, 34.

qu'il avait forgés à plaisir s'évanouissaient devant le Pentateuque appuyé sur la comparaison des langues.

Voltaire a repris pour son compte les plaisanteries de son devancier, avec autant de légèreté, et sans plus de succès. D'après lui, on a tout lieu de croire que les Juifs étaient « des Arabes vagabonds sujets à la lèpre, qui venaient piller quelquefois les confins d'Égypte, et qui se retirèrent dans le désert d'Horeb et de Sinaï quand on leur eut coupé le nez et les oreilles (1). » Il va sans dire que le facétieux écrivain n'apporte pas l'ombre d'une preuve à l'appui de son roman. Je me trompe : il a lu quelque part qu'un roi d'Éthiopie avait fait subir ce traitement barbare à une horde de voleurs. Évidemment, se dit-il aussitôt, il ne peut être question là que des Hébreux : leur loi défendait le vol, prescrivait des précautions contre la lèpre; donc, la nation entière n'était qu'une bande de pillards et une troupe de lépreux chassés d'Egypte. Telles sont les inductions délicates de cet homme auquel ses adeptes ont voulu faire une réputation d'historien. Il tient le Pentateuque pour non avenu ; mais quelques anecdotes ramassées çà et là, sans aucun esprit de discernement, voilà ce qu'il regarde comme les vrais monuments de la tradition. Nous devons reconnaître cependant que, sous un rapport, Voltaire est en progrès sur Celse. Malgré la violence de ses invectives contre les Juifs, le sophiste païen était trop sensé pour révoquer en doute l'existence d'un personnage auquel une nation entière rattachait, depuis près de deux mille ans, son origine, ses lois civiles, son régime social et politique, ses croyances et ses institutions religieuses. Il fallait arriver au XVIIIe siècle de l'ère chrétienne pour trouver deux philosophes auxquels leur haute intuition permît de ranger sur la même ligne le législateur des juifs et l'enchanteur Mer-

(1) Œuvres de Voltaire, t. XXXIII, p. 215 et ss. : *Origine des Juifs.*

lin (1). D'après cela, nous devons croire que, dans leurs savantes explorations, Voltaire et Boullanger avaient découvert quelque peuple également répandu sur la terre depuis trente à quarante siècles, et tenant de l'enchanteur Merlin son culte, ses dogmes et ses lois. On peut juger, par ce seul trait, combien l'anti-christianisme a gagné depuis Celse en sérieux et en valeur scientifique.

Pour mieux réussir dans son dessein de rabaisser le peuple juif, l'épicurien du IIe siècle cherchait à diminuer l'antiquité de Moïse et des Livres saints. Par là, il voulait arriver à établir que les auteurs sacrés ont emprunté aux écrits des poètes et des philosophes grecs quantité de faits et de doctrines. Sodome et Gomorrhe embrasées par le feu du ciel lui semblent une réminiscence de l'épisode de Phaëton; et dans la tour de Babel construite par les descendants de Noé, il voit une copie du récit d'Homère sur les fils d'Aloüs essayant d'escalader le ciel (2). Hypothèse renouvelée depuis lors plus d'une fois, notamment par Voltaire, pour qui les faits relatifs à Moïse, à Samson, à la fille de Jephté, à la femme de Lot, sont autant de contes calqués sur les aventures de Bacchus, d'Hercule, d'Iphigénie, d'Eurydice, etc. (3). La réponse d'Origène est bien simple. Sans se perdre dans de longues discussions chronologiques, il se contente de renvoyer son adversaire à l'ouvrage de Josèphe sur l'*antiquité des Juifs*, et au discours de Tatien *contre les Grecs* : ces deux auteurs ont prouvé, par le propre témoignage des Égyptiens, des Phéniciens et des Grecs eux-mêmes, que les livres de Moïse sont de beaucoup antérieurs aux premières productions littéraires de la race hellénique. Le législateur des Juifs écrivait plusieurs siècles avant Ho-

(1) Œuvres de Voltaire, t. XXXIII. p. 12: *De la personne de Moïse*; t. XLII, *Dict. phil.*, art. *Moïse*.

(2) *Contre Celse*, IV, 21.

(3) *De la personne de Moïse*, p. 13, note A.

mère et Hésiode. Si donc, conclut Origène, la ressemblance des récits vous paraît trop forte pour ne pas supposer un emprunt de part ou d'autre, le bon sens vous indique de quel côté doit se trouver la source primitive. Entre deux auteurs séparés par un intervalle de quelques siècles, ce n'est certes pas le plus ancien qui aura copié le plus récent; et si nous voulions vous suivre sur ce terrain, nous serions en droit de retourner votre proposition, et d'affirmer que les fables de la mythologie grecque sont une altération des faits consignés dans les plus anciennes archives du monde (1).

Cette argumentation, basée sur l'antériorité de Moïse et des Livres saints, est péremptoire, et mérite d'autant plus l'attention qu'Origène y apporte beaucoup de réserve. Nous avons vu par quels motifs saint Justin et Clément, marchant sur les traces de l'école juive d'Alexandrie, avaient été amenés à excéder la mesure dans leur rapprochement des faits de l'histoire profane avec ceux de l'histoire sainte (2). A les entendre, la mythologie païenne ne serait, d'un bout à l'autre, qu'une contrefaçon et un travestissement du récit biblique, et ce qu'il y a de vrai dans la philosophie grecque devrait s'expliquer par une connaissance directe de l'Écriture sainte. Cette hypothèse nous a paru excessive : sans méconnaître la concordance partielle de la fable avec l'histoire, et tout en retrouvant dans les mythes helléniques le souvenir des faits généraux de l'histoire primitive du genre humain, nous avons dû rejeter un système qui attribue la formation de la mythologie grecque à l'altération des faits particuliers à l'histoire du peuple juif, que les Grecs ne connaissaient pas à l'époque d'Homère ou d'Hésiode. De même, après avoir constaté, par leurs propres aveux, que Platon et les autres philosophes grecs devaient la plus saine

(1) *Contre Celse*, I, 16 ; IV, 11, 21, 36 ; VI, 19.
(2) *S. Justin*, l. XIe ; *Clément d'Alexandrie*, l. VIe.

partie de leurs doctrines aux traditions orales provenant de la révélation primitive, nous n'avons pu admettre qu'ils eussent puisé à pleines mains dans des livres qui, n'ayant pas été traduits en grec, restaient inaccessibles aux écoles de l'Occident (1). Il faut vraiment savoir gré à Origène de n'avoir pas cédé sur ce point au penchant que l'on éprouve trop souvent à exagérer une opinion en voulant combattre le sentiment contraire. Avec une retenue très louable, il se contente de se tenir sur la défensive, et de prouver, par l'antiquité de la Bible, qu'il ne saurait être question d'un emprunt fait par les écrivains sacrés à une littérature postérieure de plusieurs siècles. Quant à user de l'avantage que lui donne la chronologie pour soutenir la réciproque, il ne juge pas à propos de s'engager dans cette thèse développée par ses devanciers : « Nous ne voulons que nous défendre, dit-il, et faire voir que nos prophètes, c'est-à-dire ceux des juifs, n'ont pu rien prendre de Platon, ayant vécu avant lui... Toutefois, je ne veux pas nier, comme quelques-uns l'ont écrit, que Platon ait appris des Hébreux ce qu'on lit dans le Phèdre (2). » Cette formule dubitative montre assez qu'il n'attachait pas une grande importance aux suppositions de saint Justin ou de Clément d'Alexandrie, et avec raison, car son argumentation contre Celse n'empruntait que plus de force au soin qu'il mettait à écarter une hypothèse pour le moins très douteuse.

Après avoir essayé de décrier les origines du peuple juif, et d'enlever aux Livres saints leur haute antiquité, le philosophe païen se livre à une série d'attaques contre le récit

(1) *S. Justin*, leçon XIe.

(2) *Contre Celse*, VI, 19 ; item, IV, 39 : « Il y a sujet de douter si cette allégorie s'est offerte par hasard à l'imagination de Platon, ou si, *comme quelques-uns croient*, ayant rencontré, dans son voyage d'Égypte, des personnes intiées aux mystères de la religion juive, il a reçu d'elles quelque connaissance de ces choses. »

de la Genèse. Il tourne en ridicule la cosmogonie mosaïque, la création de l'homme et de la femme, l'histoire de la chute primitive et la description du déluge. Abraham et Sara, la femme et les filles de Lot, Esaü et Jacob, Rébecca et Laban, les frères de Joseph fournissent tour à tour un thème à ses plaisanteries (1). Toutes ces objections, que Voltaire devait ramasser plus tard dans son *Dictionnaire philosophique*, ont pour but de montrer que la Genèse est un tissu de rêveries et d'absurdités.

Or, Messieurs, pour détruire de pareilles allégations, il suffisait le plus souvent de rétablir le véritable sens des mots, et d'expliquer les métaphores que Celse affectait de prendre au pied de la lettre. « L'Ecriture, dit Origène, parle le langage des hommes pour se mettre à leur portée et faciliter aux lecteurs l'intelligence des choses divines (2). » Lors donc qu'elle s'accommode à nos manières de parler et à la faiblesse de notre esprit, n'allons pas abuser de cette condescendance, pour attribuer à Dieu des mains, une bouche, une voix, une forme, ou une couleur. Quand il est dit que Dieu répandit sur le visage d'Adam un souffle de vie, l'on ne doit pas se représenter un homme qui souffle dans des outres : impossible de peindre les opérations divines autrement que par des expressions sensibles (3). La plupart des objections de Celse s'évanouissaient devant cette simple distinction du sens propre et du sens figuré. Ainsi, reprend l'apologiste, la distribution de l'acte créateur en six jours n'indique pas un artisan incapable d'achever son œuvre en une seule fois, et qui ait besoin de repos pour réparer ses forces. Cette organisation progressive doit s'expliquer par des raisons plus hautes, que nous avons exposées dans nos commentaires, et sur lesquelles nous ne reviendrons pas

(1) *Contre Celse*, IV, 36-56 ; VI, 49-64.
(2) *Ibid.*, IV, 71.
(3) *Ibid.*, VI, 61-64 ; IV, 37.

ici (1). Celse relève dans l'histoire des patriarches quelques traits peu édifiants; mais où a-t-il vu que l'Ecriture sainte les approuve? Ce n'est pas justifier un crime que d'en faire le récit. Rien ne prouve mieux la sincérité des écrivains sacrés que cette habitude de rapporter fidèlement les actions de leurs ancêtres, sans dissimuler aucune faute. Une telle franchise montre précisément combien leur témoignage est digne de foi (2). D'ailleurs, est-ce bien à un païen de s'effaroucher d'une narration où l'auteur, exact à remplir sa tâche d'historien, ne croit pas devoir omettre ce qui peut ternir la réputation de son peuple. Ici, le défenseur du mosaïsme reprend l'offensive, pour s'emparer de l'arme que lui fournit son adversaire. Au moins, s'écrie-t-il, n'est-ce pas sur la Divinité que retombent les crimes ou les fautes dont les juifs et leurs ancêtres se sont rendus coupables. « Mais que voyons nous dans les histoires grecques? Des dieux qui mutilent leurs pères, et d'autres qui dévorent leurs fils; une déesse donnant une pierre au lieu de son fils au père des dieux et des hommes; un père qui excite au vice sa propre fille; une femme qui met son mari dans les chaînes avec

(1) *Contre Celse*, VI, 49, 50, 51, 60, 61. Il est à regretter qu'Origène ait renvoyé son adversaire purement et simplement à ses commentaires sur l'œuvre des six jours; car, sauf de courts fragments, cette partie de ses ouvrages n'est pas arrivée jusqu'à nous. On aimerait à savoir comment il répondait à cette objection de son adversaire: « Où étaient les jours avant que le ciel fût créé, que la terre fût affermie, et que le soleil accomplît sa révolution autour d'elle? » Tout porte à croire que, suivant son habitude, il avait recours à des explications mystiques. On pourrait même induire d'un passage qu'il n'admettait pas la succession chronologique de six jours ou de six périodes dans l'œuvre de la création : « A ceux qui, interprétant l'Ecriture dans le sens littéral, prétendent que six jours ont été employés à la création du monde, nous avons opposé ce passage: Voilà le livre de la génération du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés *au jour* où Dieu fit le ciel et la terre (VI, 60). » Ces paroles semblent indiquer que, pour Origène, la série des six jours se réduisait à une succession logique, au lieu de désigner des époques réellement distinctes.

(2) *Ibid.*, IV, 45.

l'aide du frère et de la fille du mari. Est-il besoin de citer toutes ces honteuses histoires des dieux de la Grèce, dont aucune allégorie ne peut couvrir la turpitude (1). »

Cette apologie de la Genèse serait parfaite, si la théorie d'Origène sur l'interprétation allégorique ne venait y mêler quelques réponses peu solides. La philosophie païenne avait compris qu'il était impossible de soutenir la mythologie grecque, telle qu'Homère et Hésiode la représentaient dans leurs écrits. C'est pourquoi elle s'efforçait de lui prêter un sens plus raisonnable, en réduisant les aventures des dieux aux lois et aux phénomènes de la nature. Cette explication de la mythologie par la physique avait généralement prévalu dans les écoles de la Grèce, qui comptaient ainsi restaurer le polythéisme sous une forme plus acceptable pour les esprits sérieux. Plutarque, Maxime de Tyr et Apulée avaient préparé ce mouvement d'idées qui allait se prolonger et s'étendre dans l'école néoplatonicienne d'Alexandrie (2). Quant à Celse, il professait à cet égard l'opinion que Plotin et Porphyre développeront dans leurs écrits ; mais en revendiquant pour les Grecs le bénéfice de l'interprétation allégorique, il prétendait en exclure les juifs et les chrétiens. Origène s'élève vivement contre cette partialité. De quel droit, s'écrie-t-il, voudriez-vous nous interdire de chercher des allégories dans certains passages des livres de Moïse, vous qui ne cessez d'appliquer la même méthode à vos poètes et à vos historiens ? Il vous plaît de découvrir un sens mystérieux derrière celui que les termes présentent naturellement à l'esprit dans la fable de Pandore racontée par Hésiode, ou dans le mythe de Pénia et de Porus que Platon a si ingénieusement décrit. Nous ne demandons pas mieux ; mais permettez-nous à notre tour de trouver des

(1) *Contre Celse*, IV, 48 ; I, 17.

(2) Voir *les Apologistes chrétiens après S. Justin*, l. XIIe. *Origines du néoplatonisme au IIe siècle.*

vérités métaphysiques ou morales sous l'écorce de la lettre, dans les endroits de la Genèse qui insinuent quelque chose de supérieur au fait matériel. « Quoi ! les Grecs auront le privilège de couvrir d'un voile leur philosophie; les Égyptiens et les autres barbares qui se vantent de posséder la vérité sous l'enveloppe de leurs mystères, jouiront du même droit; et les juifs, avec leur législateur et leurs écrivains, passeront dans votre esprit pour les plus grossiers de tous les hommes! Elle sera la seule que Dieu ait déshéritée des dons de l'esprit, cette nation si bien instruite à s'élever jusqu'au Dieu incréé, à l'avoir sans cesse devant les yeux et à mettre en lui toutes ses espérances (1). »

Envisagée comme argument *ad hominem*, la thèse d'Origène ne laisse rien à désirer. Du moment qu'il voulait défendre une partie du récit biblique au moyen de l'allégorie, il ne pouvait mieux s'y prendre qu'en s'autorisant de l'exemple de son adversaire : par là il enlevait tout prétexte aux objections que Celse tirait du sens littéral. Mais nous ne saurions en dire autant, si nous envisageons la réponse, non plus relativement à l'attaque, mais en elle-même et quant à sa valeur absolue. Certes, Origène n'excédait pas son droit en voulant expliquer dans le sens allégorique le récit de la Genèse touchant la formation de la femme et le rôle du serpent tentateur (2). A vrai dire, je ne vois aucune nécessité de recourir à ces interprétations pour repousser les critiques de Celse et de Voltaire. En d'autres termes, la leçon morale n'exclut pas la réalité du fait historique. Celui qui fit l'homme du limon de la terre, a fort bien pu former la femme d'une côte de l'homme, pour marquer l'intime union des époux, fondement de la famille, et par suite

(1) *Contre Celse*, IV, 38-40, 49-52 ; I, 17-18.
(1) *Ibid.*, IV, 38, 39.

de la société humaine. Que le démon, revêtu comme il l'est d'un pouvoir surnaturel, ait choisi pour instrument de ses desseins un serpent réel, et qu'il ait fait mouvoir les organes de cet animal, de manière à en tirer des sons articulés, il n'y a rien là d'absurde ni d'impossible ; et si tout se réduisait à une simple allégorie morale, exprimant la lutte des sens avec l'esprit, on ne comprendrait guère que tous les anciens peuples se fussent accordés dans leurs traditions à imaginer un rapport entre le serpent et la chute primitive. Mais enfin l'opinion d'Origène, reprise plus tard par le cardinal Cajétan, quelque hardie qu'elle puisse paraître, est restée néanmoins à l'abri de toute censure ecclésiastique. Si donc l'auteur du *Traité contre Celse* avait restreint son système de défense aux premiers chapitres de la Genèse, qui sont en effet pleins de mystères, nous n'aurions pas de grands reproches à lui adresser ; mais il va plus loin, et dans le but de réduire à néant les objections de son adversaire, il se croit obligé d'expliquer par l'allégorie l'expulsion de nos premiers parents du paradis terrestre, la ruine de la tour de Babel et la dispersion des peuples, les puits creusés par les patriarches, et jusqu'à la différence entre les troupeaux de Jacob et ceux de Laban (1). On ne saurait le méconnaître, ce mode d'interprétation aurait mieux trouvé sa place dans une homélie que dans un ouvrage de controverse, où il s'agit avant tout d'examiner la lettre simple et nue des textes. Au lieu de faire valoir des considérations morales, il eût été préférable d'insister davantage sur le caractère historique de la Genèse, garanti par le ton même et la forme de la narration ; par les tables

(1) *Contre Celse*, IV, 21, 40, 43, 44 ; V, 30. Malgré cette tendance à résoudre les difficultés par le moyen de l'allégorie, Origène ne laisse pas de faire observer que le sens littéral se justifie par lui-même en bien des endroits, notamment pour le déluge, pour l'histoire de Joseph, et même pour l'aventure de Lot et de ses filles. (*Ibid.*, IV, 41, 45, 47.)

généalogiques qui s'y trouvent dressées avec un soin extrême ; par la tradition primitive encore vivante à l'époque de Moïse ; par le petit nombre de générations qui s'étaient écoulées entre les premiers patriarches et lui ; et enfin par toute l'histoire du peuple juif à laquelle ce livre servait de préambule nécessaire et d'introduction. En se plaçant ainsi sur le terrain d'une critique ferme et sévère, Origène aurait bien mieux réussi à écarter toute comparaison entre les rêveries poétiques des Grecs et une série d'annales rédigées avec autant d'ordre que de simplicité, en dehors de toute préoccupation d'art ou de style, et sans qu'il manque un anneau à cette chaîne imposante de témoignages.

Mais si nous sommes obligés de faire quelques réserves sur la méthode qu'Origène a suivie pour justifier le récit biblique, nous ne pouvons qu'applaudir à son parallèle entre la législation religieuse, morale, civile, des juifs et celle des autres peuples de l'antiquité. Ici, la supériorité des Hébreux devenait si manifeste qu'il était presque impossible de la contester. Tandis que le reste de l'univers était plongé dans l'idolâtrie, s'écrie l'apologiste chrétien, ces chevriers, ces gardeurs de moutons, comme Celse affecte d'appeler les enfants d'Israël, n'adoraient qu'un seul Dieu. A ce trait unique on peut mesurer toute la distance qui séparait le peuple hébreu des nations païennes (1). Celse comprenait si bien la portée de cette prééminence, qu'il s'efforçait de l'amoindrir, en soutenant que la loi permettait aux juifs d'adorer le ciel et ses anges (2). Objection ridicule, que Voltaire a reprise comme d'habitude, mais sans réussir à la rendre plus sérieuse (3). Origène ne nie point que l'exemple des nations étrangères n'ait entraîné à maintes reprises une partie du peuple élu vers l'idolâtrie ; mais la loi mosaïque

(1) *Contre Celse*, I, 23.
(2) *Ibid.*, V, 7 et ss.
(3) T. XXXIII, p. 221 et ss. : *Juifs idolâtres.*

combattait ce penchant, en proclamant le dogme de l'unité de Dieu, tandis que la mythologie grecque et les religions orientales favorisaient une telle tendance par leur enseignement et par leurs rites. Voilà le contraste éclatant, merveilleux, qui ne trouve son explication que dans le fait d'une révélation divine, conservée à travers les siècles par l'action de la même puissance qui en avait gratifié les hommes.

« Si quelqu'un, dit Origène, étudie avec soin la forme primitive de leur république et les dispositions de leurs lois, dans ces juifs si méprisés, il trouvera des hommes qui représentaient sur la terre une ombre de la vie céleste, ne reconnaissant d'autre Dieu que le Dieu suprême, et ne souffrant parmi eux aucun faiseur d'images. Il n'y avait ni peintre ni sculpteur dans leur Etat : la loi en bannissait toutes ces catégories de gens, afin qu'il n'y eût aucune occasion de fabriquer des simulacres qui induisent en erreur les hommes ignorants, et détournent de Dieu les yeux de l'âme pour les rabaisser vers la terre. Ecoutez l'une des clauses de leur loi : « Ne péchez point en vous taillant un ouvrage de sculpture ou une image quelconque, soit une représentation d'homme ou de femme, soit une figure des animaux qui sont sur la terre, ou des oiseaux qui volent dans les airs, ou des reptiles qui rampent sur la terre, ou des poissons qui se meuvent dans l'eau. » L'intention de la loi était qu'ils s'en tinssent à la vérité de chaque être, sans la déguiser par ces fausses apparences d'homme ou de femme, de bête ou d'oiseau, de reptile ou de poisson. Voici encore qui est grand et magnifique : « En levant les yeux au ciel, et en voyant le soleil, la lune, les astres, tout l'ornement du ciel, gardez-vous bien de l'erreur qui vous porterait à adorer ces choses et à les servir (1). »

En même temps qu'il détruisait par ces textes formels, positifs, les allégations de Celse, Origène indiquait le véri-

(1) *Contre Celse,* IV, 31.

table but de la législation mosaïque, qui consistait à préserver les juifs de l'idolâtrie en sauvegardant la doctrine de l'unité de Dieu au milieu du naufrage universel des saines croyances. Telle est la fin suprême à laquelle tendait tout cet ensemble de prescriptions minutieuses dont le sens et la portée échappaient au philosophe païen. De là cet isolement dans lequel la loi retenait le peuple dépositaire des espérances de l'humanité, et ce mur de séparation qu'elle élevait entre Israël et les nations païennes. Ignorant le motif qui portait les Juifs à se concentrer en eux-mêmes et à éviter le contact de la gentilité, les païens voyaient dans une telle conduite l'effet d'une haine profonde pour le reste du genre humain, *odium generis humani,* comme disait Tacite. Mais si les préjugés de race leur avaient permis d'étudier avec soin cette vaste économie civile et domestique, ils n'eussent pas manqué d'admirer avec Origène une législation si propre à développer la vie religieuse et morale d'un peuple. Jamais l'établissement mosaïque n'a trouvé de panégyriste plus ardent ni plus habile à faire ressortir les qualités qui lui assuraient la prééminence sur toutes les institutions de l'ancien monde :

« Combien était admirable la police d'un État où l'efféminé ne pouvait pas même se montrer en public ; où les courtisanes, dont les amorces sont si dangereuses pour la jeunesse, n'étaient pas souffertes; où les plus justes, désignés au choix de leurs concitoyens par l'intégrité d'une longue vie, rendaient les arrêts de la justice, et, suivant un usage particulier à la langue hébraïque, recevaient le nom de dieux, à cause de leur probité plus qu'humaine ; où l'on voyait la nation tout entière adonnée à l'étude de la sagesse, ayant des jours fixes appelés sabbats, et d'autres jours de fêtes destinés à l'explication publique des lois divines! Et que dirai-je de leur hiérarchie sacerdotale, de leurs rites, de leurs sacrifices, dont les innombrables

symboles offraient un sens si élevé à ceux qui les étudiaient attentivement (1)? »

La Grèce avait donc beau vanter la splendeur de ses arts et de sa littérature, tout cet éclat dont elle se montrait si fière ne servait qu'à mettre en relief son infériorité religieuse et morale. Plus le sophiste païen cherchait à rabaisser la nation juive, moins il parvenait à expliquer comment cette « troupe d'esclaves fugitifs » était arrivée à posséder un ensemble de doctrines et d'institutions auquel le polythéisme n'avait rien à opposer. On comprend que l'apologiste chrétien aime à revenir sur un thème qui lui offre tant d'avantage. Cette comparaison entre un amas de vaines pratiques, vides d'enseignements sérieux, sans influence salutaire sur la conduite des hommes, et une législation qui saisissait l'âme partous les côtés pour l'élever jusqu'au Dieu unique, une telle comparaison, dis-je, suffisait à montrer que le mosaïsme n'était pas une œuvre purement humaine; et les efforts de Celse pour déprécier le caractère et l'intelligence des juifs, bien loin d'affaiblir cette conclusion, n'aboutissaient qu'à lui prêter une nouvelle force. Si l'on n'envisage que la surface des choses, la civilisation grecque a de quoi éblouir l'imagination ; mais il ne faut pas se laisser tromper par les apparences : la valeur morale d'un peuple doit se mesurer à la somme de connaissances et de vertus qu'il possède ; or, le moindre d'entre les juifs, éclairé par sa religion, était plus instruit sur son origine, ses devoirs et sa croyance que le premier philosophe de la gentilité. Voilà le phénomène merveilleux qu'Origène fait briller aux yeux de son adversaire :

« Si l'on s'attache, dit-il, à pénétrer l'intention du législateur et qu'on veuille comparer la république judaïque à toutes les autres, il n'en est aucune qui paraîtra plus digne

(1) *Contre Celse*, IV, 31.

d'admiration. En effet ce peuple avait banni tout ce qui est inutile à la vie humaine pour ne conserver que les choses vraiment profitables. Il n'avait ni jeux publics, ni spectacles, ni courses de chevaux ; il ne souffrait point de ces femmes qui vendent leur beauté au premier venu, sans respect de l'ordre que la nature a établi pour la conservation du genre humain. Quel avantage n'était-ce point pour les juifs d'être instruits, dès leur plus tendre enfance, à s'élever au-dessus de toutes les choses sensibles, à ne renfermer Dieu dans aucune d'elles, mais à le chercher plus haut et au-delà du monde des corps? Quel avantage n'était-ce pas encore pour eux de sucer avec le lait et d'apprendre, en apprenant à parler, la doctrine de l'immortalité de l'âme, des supplices souterrains et des récompenses destinées à la vertu? Il est vrai que ces dogmes n'étaient proposés aux enfants et aux esprits de même trempe que sous des images proportionnées à leur culture ; mais pour ceux qui, poussant plus loin leurs recherches, désiraient pénétrer la raison des choses, ce qui, jusque-là, n'avait été que des mythes, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, se transformait à leur égard en laissant voir la vérité même qui s'y trouve renfermée. Du reste, pour mériter le nom de *portion ou d'héritage de Dieu*, ils méprisaient toute divination comme une vaine supercherie, comme une pratique inspirée par les démons plutôt que par une sainte intelligence, ne cherchant la connaissance de l'avenir que dans ces âmes qui, à cause de leur exquise pureté, recevaient l'esprit du Dieu suprême. Que dire aussi de cet ordre si sagement et si justement établi, tant pour les maîtres que pour les serviteurs, suivant lequel un juif ne pouvait servir plus de six ans? Celse a donc beau faire et beau dire, il n'empêchera pas les juifs de l'emporter en lumières, non seulement sur le commun des hommes, mais même sur ceux qui passent pour philosophes ; car ces philosophes, après toutes leur belles spéculations, ne lais-

sent pas de retomber dans le culte des idoles et des démons, tandis que le moindre d'entre les juifs s'attache uniquement au vrai Dieu. A cet égard, on ne saurait les blâmer de se montrer fiers et de fuir tout commerce avec le reste des hommes comme avec des profanes et des impies. Et plût à Dieu qu'ils n'eussent pas violé leur loi en conspirant, premièrement contre la vie de leurs prophètes, et enfin contre celle de Jésus. Nous aurions eu un modèle de cette république céleste dont Platon a bien tâché de donner une idée, mais sans pouvoir atteindre par l'imagination à ce que Moïse et les prophètes ont su exécuter ; car par leurs discours dégagés de toute superstition, ils sont parvenus à fonder une race d'hommes choisis, une nation sainte et consacrée à Dieu (1). »

J'ai cité tout au long ce bel éloge de la loi mosaïque, parce qu'il renferme une réponse décisive aux attaques de Celse contre l'Ancien Testament. Montrer que toute cette économie religieuse et civile venait aboutir au dogme de l'unité de Dieu, pour le conserver et le défendre, c'était la vraie manière d'expliquer la mission historique du peuple juif. Et maintenant, continue l'apologiste, que l'on puisse signaler certains rites communs aux Hébreux et à d'autres peuples, il ne s'ensuit rien de là contre l'excellence du mosaïsme. Malgré leur ressemblance matérielle, on ne saurait identifier des pratiques si différentes quant à leur but. Celse à qui Voltaire emprunta cette objection, comme tant d'autres, avait remarqué que la circoncision était également en usage chez les Egyptiens et les habitants de la Cholchide (2). — Fort bien, lui répond Origène, mais n'oubliez pas d'ajouter qu'elle avait une signification toute particulière pour les descendants d'Abraham : c'était le sceau inviolable de l'alliance divine et le gage des bénédictions célestes sur

(1) *Contre Celse*, V, 42, 43
(2) *Ibid.*, I, 22 ; V, 47, 48. — Voltaire, *Dict. phil.*, art. *Circoncision*.

la postérité du patriarche ; rien de pareil chez les nations idolâtres. Quant à prétendre avec les deux incrédules que les juifs tenaient ce rit des Egyptiens, c'est là une assertion complètement dénuée de preuve. On peut soutenir avec bien plus de vraisemblance que les prêtres égyptiens avaient adopté un usage pratiqué par l'illustre Hébreu devenu le premier ministre de Pharaon ; ou, mieux encore, qu'ils avaient emprunté la circoncision aux Arabes descendants d'Abraham par Ismaël, et dominateurs de l'Egypte pendant un assez long espace de temps. Cette dernière hypothèse acquiert une grande probabilité si l'on observe, avec Clément d'Alexandrie et Origène, que la circoncision des Egyptiens ressemblait beaucoup plus à celle des Arabes qu'à celle de Juifs. Mais lors même que cette cérémonie aurait été établie chez d'autres peuples antérieurement aux Hébreux, il serait toujours vrai de dire que la loi mosaïque y attachait un sens différent, comme le baptême chrétien conserve son caractère propre et original, bien que le sentiment de la déchéance universelle eût inspiré aux païens eux-mêmes la coutume des lustrations.

Cette sagacité avec laquelle Origène compare le mosaïsme aux systèmes religieux de l'antiquité païenne, je ne la retrouve pas au même degré sur d'autres points, où les opinions particulières de l'auteur lui suggèrent des réponses peu solides. C'était une réflexion judicieuse que de rappeler au philosophe païen la haute vénération dont jouissaient dans tout l'Orient les noms d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. En présence de faits bien constatés et généralement admis, Origène pouvait en appeler avec confiance à la vertu merveilleuse des formules consacrées où figuraient les noms de ces pères de la race juive : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, toi qui submergeas dans la mer Rouge le roi des Egyptiens, etc. » Mais pourquoi prétendre que ces noms ne possèdent plus ni force ni efficacité contre les

démons et toutes les puissances nuisibles, du moment qu'on les traduit en grec par des termes équivalents (1)? Voilà une opinion fort singulière, qui n'était guère de nature à fortifier l'argumentation, car les résultats de la prière sont dus à la foi et non aux mots d'une langue de préférence à ceux d'un autre. En expliquant la distinction que la loi mosaïque établissait entre les animaux purs et impurs, c'est à-dire bons ou mauvais à manger, Origène me semble également avoir donné une place trop exclusive aux raisons mystiques. Il ne se trompe pas en disant que Moïse cherchait à écarter par là de vaines superstitions; mais sous prétexte de montrer que chaque espèce de démon a quelque affinité avec chaque espèce d'animal, il néglige entièrement les motifs d'hygiène qui avaient inspiré en grande partie le législateur juif (2). Enfin, à force de vouloir prêter à la loi ancienne un sens trop spirituel, il en arrive à méconnaître quelque peu la différence qui devait exister entre les deux Testaments quant à leur sanction. Nul doute que les biens de l'âme ne fussent la récompense principale du juste qui observait fidèlement les prescriptions de la loi mosaïque; mais les prospérités temporelles entraient pour une large part dans les promesses que Dieu avait faites au peuple juif, afin de le porter à l'accomplissement du pacte solennel conclu avec ses ancêtres. Réduire à des avantages purement spirituels l'effet des bénédictions divines sur la postérité d'Abraham, c'était une explication qui pouvait couper court aux objections de l'adversaire, mais qui avait le tort de trop assimiler la loi ancienne à la loi évangélique (3). Voilà des défauts bien légers dans un si grand ouvrage, mais qu'il faut relever avec autant de soin que les qualités, si on veut l'apprécier à sa juste valeur.

(1) *Contre Celse*, IV, 33, 34; V, 45; I, 24, 25.
(2) *Ibid.*, IV, 93.
(3) *Ibid.*, VII, 18-23.

Après avoir mis hors d'atteinte les faits de l'histoire juive et les prescriptions de la loi mosaïque, Origène se tourne vers les prophéties de l'Ancien Testament pour en déterminer la signification véritable et la haute portée. C'est par ce côté que la controverse avec Celse vient toucher au christianisme, car les prophéties, en rattachant l'avenir au passé, marquent le point intermédiaire entre les deux alliances. Toute sainte qu'elle était par elle-même, l'ancienne loi devait franchir les limites étroites qui la restreignaient à un seul peuple pour se fondre dans une économie plus parfaite et destinée à embrasser toutes les nations de la terre. La révélation patriarcale et la révélation mosaïque formaient comme les propylées du temple où l'humanité entière allait être appelée à servir le vrai Dieu. Ici le débat s'élargit pour l'apologiste chrétien avec l'horizon qui se découvre devant lui : ce n'est plus à un seul adversaire, mais à deux qu'il devra faire face désormais. Juif et païen tour à tour, Celse réunira dans une même attaque les objections qui partent des deux camps. Défenseur des cultes polythéistes que menace la doctrine évangélique, il se fera l'écho du judaïsme devenu infidèle à sa mission. La divinité de la religion chrétienne, voilà donc le grand thème sur lequel va se concentrer la discussion, car la défense du mosaïsme n'est que le prélude de la démonstration évangélique. Or, si toutes les questions s'effacent auprès de celle-là, il n'est pas non plus de sujet où Origène ait déployé autant de logique et de véritable éloquence.

TRENTE-DEUXIÈME LEÇON

La divinité de la religion chrétienne démontrée par les prophéties et par les miracles. — Méthodes diverses que Celse emploie pour enlever à la révélation un argument dont il sent la force. — Objection tirée de l'incrédulité des juifs. — Comparaison des miracles évangéliques avec les faux prestiges du paganisme. — Possibilité de l'ordre surnaturel. — Dans quels termes la question se posait au IIIe siècle entre les adversaires et les défenseurs de la religion chrétienne.

Messieurs,

La défense du mosaïsme, avons-nous dit, n'est qu'une introduction à l'apologie de la religion chrétienne. C'est l'Église que Celse voulait atteindre dans la synagogue ; et sa critique des livres de l'Ancien Testament n'avait d'autre but que d'enlever à l'Evangile cette grande base doctrinale et historique. La discussion à laquelle il s'était livré jusqu'ici ressemblait fort à un combat d'avant-postes, prélude ordinaire d'un engagement plus sérieux. Ni l'Etat païen, ni la philosophie grecque ne se seraient préoccupés de la religion juive, s'il ne s'était agi pour eux d'abattre l'arbre vigoureux que la main de Dieu venait de greffer sur ce tronc séculaire; aussi la divinité du christianisme allait-elle devenir le point cardinal de la controverse entre Celse et Origène. Le sophiste païen mettra tout en œuvre pour rabaisser l'Eglise au niveau des institutions purement humaines ; et l'apologiste chrétien ne négligera aucun argument propre à montrer qu'elle est marquée du sceau divin. Or quel est le genre de preuves qui peut servir de fondement à une révélation surnaturelle? Evidemment ni les lois de la

nature ni les principes de la raison n'ont en eux-mêmes de quoi garantir une manifestation de ce genre. A des vérités qui dépassent la portée de l'intelligence humaine, il faut des preuves du même ordre ; et s'il a plu à Dieu d'établir au milieu des hommes une œuvre supérieure à leurs forces, il a dû en attester l'origine par des signes non équivoques de sa puissance. En d'autres termes, une révélation a besoin de chercher son appui là-même d'où elle dérive, c'est-à-dire dans une action directe et immédiate de la Divinité. Dès la première page de son livre, Origène a parfaitement tracé le cercle où doit se mouvoir la démonstration évangélique :

« La vérité du christianisme se démontre par un genre de preuves qui lui est propre, et qui a un caractère divin, dont n'approche aucun argument fourni par la dialectique grecque. Cette démonstration divine, l'apôtre l'appelle la *démonstration de l'esprit et de la puissance* : de l'esprit à cause des prophéties, particulièrement de celles qui regardent la personne du Christ, prophéties dont l'évidence suffit pour convaincre ceux qui les lisent ; de la puissance, à cause des miracles dont la réalité se prouve par un grand nombre de raisons, entre autres par les vestiges qui restent encore de ce pouvoir parmi ceux dont la vie se règle sur les préceptes de l'Évangile (1). »

Un peu plus loin, l'apologiste détermine de nouveau, et avec la même clarté, l'état de la question entre l'incrédulité et la foi :

« Notre société est établie sur la puissance divine, de telle sorte que Dieu lui-même en jeta les fondements, lorsqu'il apprit aux hommes par la bouche des prophètes à espérer l'avènement du Christ qui devait venir les sauver. Car plus les infidèles font d'efforts pour donner un démenti

(1) *Contre Celse*, I, 2.

à cette vérité, plus ils montrent que notre doctrine émane du Verbe divin, et qu'il faut reconnaître Jésus pour le Fils de Dieu après comme avant son incarnation. Je dis, après son incarnation ; car pour quiconque sait voir des yeux de l'âme, il est manifeste que cette doctrine est vraiment digne de Dieu ; qu'elle descend du ciel ; qu'elle ne doit ni son origine ni ses progrès à la science humaine, mais à Dieu, qui, s'étant manifesté par les effets multiples de sa sagesse et par une infinité de miracles, a premièrement établi le judaïsme et puis le christianisme (1). »

Les prophètes et les miracles, voilà donc les deux premières colonnes de l'édifice que Celse essayait d'ébranler. Or, Messieurs, il y avait trois manières de combattre l'argument que le christianisme tirait des prophéties. La première consistait à soutenir que la prophétie est impossible, qu'elle répugne aux attributs divins ou qu'elle implique contradiction : c'est le point de vue auquel doivent se placer les rationalistes. Puis, l'on pouvait faire cause commune avec les Juifs, et prétendre que les prophéties de l'Ancien Testament n'avaient pas trouvé leur accomplissement dans la personne de Jésus-Christ. Enfin, le paganisme orthodoxe, si l'on peut s'exprimer de la sorte, fournissait un autre plan d'attaque, fondé sur l'assimilation des prophéties de la Bible avec les oracles de l'antiquité grecque ou romaine. Chose singulière, et qui prouve, sinon sa bonne foi, du moins la souplesse de son esprit, Celse emploie tour à tour les trois méthodes ; et, pourvu qu'il enlève à la religion chrétienne un argument dont il sent la force, il emprunte indifféremment le masque d'un épicurien, d'un juif ou d'un sectateur fervent du polythéisme.

N'imputons pas toutefois au philosophe païen des opinions trop radicales. Différant en cela d'une école moderne, Celse

(1) *Contre Celse*, III, 14.

ne niait pas directement la possibilité du surnaturel, c'est-à-dire des prophéties et des miracles. Cette négation qui implique l'athéisme en détruisant la puissance divine, lui aurait ôté toute confiance auprès de ses lecteurs. A défaut de convictions, les règles de la prudence l'avertissaient de ne pas trop se découvrir, en émettant une assertion comme celle de Voltaire : « Il est évident qu'on ne peut savoir l'avenir, parce qu'on ne peut savoir ce qui n'est pas. » A ce compte-là, Dieu lui-même ne pourrait pas savoir l'avenir ; et quant à nous, il nous serait impossible de connaître le passé ; car si l'avenir n'est pas encore, le passé a cessé d'être. De pareils raisonnements n'entraient pas dans l'esprit de Celse, trop avisé pour se les permettre. Mais tout en ne contestant pas sur le surnaturel *a priori*, il a pourtant posé quelque part un principe qui aboutirait au même résultat par voie de conséquence. A l'entendre, la prophétie déterminerait fatalement la résolution de celui dont le thaumaturge a prévu l'acte. Cette maxime étrange, il l'avance à propos de la prédiction du Christ touchant la trahison de Judas et le reniement de saint Pierre : « Puisque le Christ était Dieu, dit le sophiste, et qu'il avait prédit ces choses, il fallait nécessairement qu'elles arrivassent. Un Dieu aurait donc changé en impies et en scélérats ses disciples et ses prophètes ! (1) » Nous ignorons si l'auteur de cet argument en comprenait toute la portée, mais il est évident que l'objection tendait à prouver l'impossibilité de la prophétie. Car si la prédiction donne à l'action prédite le caractère de la fatalité, elle implique contradiction, puisque Dieu a doué l'homme du libre arbitre. Vaine subtilité qu'Origène n'a pas de peine à détruire en la rapprochant d'autres sophismes captieux que Cicéron avait déjà cités dans son livre *du Destin :* « Si vous êtes destiné à relever de cette maladie, que

(1) *Contre Celse*, II, 20.

vous appeliez le médecin, ou que vous ne l'appeliez pas, vous en relèverez. Si, au contraire, vous êtes destiné à ne pas en relever, que vous appeliez le médecin, ou que vous ne l'appeliez pas, vous êtes perdu. Donc, en toute hypothèse, le recours au médecin est inutile. » Autre raisonnement de la même force : « Si vous êtes destiné à avoir des enfants, vous en aurez, soit que vous preniez une femme, soit que vous n'en preniez pas ; mais si vous êtes destiné à ne pas avoir d'enfants, vous n'en aurez pas, soit que vous preniez une femme, soit que vous vous en absteniez. Donc, dans l'un comme dans l'autre cas, il est inutile de vous marier (1). » Le vice de ces arguments saute aux yeux : ils supposent qu'une chose arrive parce qu'elle est prédite, tandis qu'elle est prédite parce qu'elle arrivera. La simple prévision d'un acte étant extérieure à celui qui le produit, ne saurait influer sur sa liberté qui demeure intacte, bien qu'une intelligence supérieure puisse prévoir l'usage qu'il en fera. Autre chose, dit Origène, est d'affirmer que les prophéties s'accomplissent certainement (πάντως), autre chose de prétendre qu'elles s'accomplissent fatalement (ἀναγκασμένως). Éclairé par une lumière infaillible, le prophète prévoit dans quel sens se portera la volonté de l'agent : voilà pourquoi il a la certitude. Sous l'influence des motifs qu'il discute et des mobiles qui le poussent, l'agent se détermine à poser tel acte de préférence à tel autre : c'est ce qui fait qu'il reste libre. L'apologiste chrétien réfute admirablement ce que les logiciens appellent une *vaine subtilité* (ἄργος λόγος) :

« Celse s'imagine qu'une chose divinement prédite n'arrive qu'en vertu de cette prédiction. Mais nous sommes loin de lui accorder ce point. A notre avis, le prophète n'est pas la cause de l'événement ; mais l'événement, devant arriver,

(1) *Contre Celse,* II. 20.

même quand il n'aurait pas été prédit, donne à celui qui connaît l'avenir l'occasion de le prédire. Il faut que l'auteur d'une prédiction ait ceci dans sa pensée : telle chose pouvant arriver ou n'arriver pas, voici ce qui arrivera. Nous ne prétendons nullement que les prophètes enlèvent à ce qu'ils prédisent la possibilité d'arriver ou de n'arriver pas, comme s'ils disaient : telle chose arrivera nécessairement, et il est impossible qu'elle arrive d'une autre manière. C'est ainsi qu'il faut comprendre toutes les prédictions diverses que l'Écriture sainte et l'histoire des Grecs nous rapportent sur les choses dépendantes de la volonté de l'homme (1). »

Évidemment, Messieurs, ce n'est pas sur un pareil terrain que pouvait s'engager une lutte sérieuse entre Celse et Origène concernant les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament. Aussi devons-nous constater que l'adversaire du christianisme se contente de jeter en passant une objection dont le bon sens le plus vulgaire suffisait à démontrer la faiblesse. Pour un homme qui faisait volontiers arme de tout, il valait bien mieux prêter la main aux juifs, et soutenir avec eux que les prophéties de la Bible ne s'étaient pas accomplies dans la personne de Jésus-Christ. A l'origine de l'Église, la philosophie païenne affectait de confondre les juifs et les chrétiens dans un commun mépris ; mais, mieux éclairé là-dessus que la plupart de ses coreligionnaires, Celse n'avait pas tardé à s'apercevoir qu'il régnait entre les uns et les autres un dissentiment profond. Tandis que ceux-ci reconnaissaient Jésus-Christ pour le Messie prédit par les prophètes, ceux-là s'obstinaient à reculer dans l'avenir l'effet des promesses divines. Ce désaccord devait suggérer à un adversaire habile l'idée de mettre les chrétiens aux prises avec les juifs. Et, par le fait, Celse n'a pas manqué de tirer parti d'une situation qui lui paraissait si favorable à sa

(1) *Contre Celse*, II, 25.

cause. De même qu'il semblera piquant à Voltaire de calomnier l'Église sous le masque du rabbin Akib, ainsi l'épicurien du IIe siècle s'était-il fait un malin plaisir de placer dans la bouche d'un juif ses objections contre l'accomplissement des prophéties messianiques (1). Mais dans un ordre d'idées où la défense était si facile, un pareil stratagème ne pouvait aboutir qu'à ménager à l'apologiste chrétien un triomphe éclatant.

Comment, en effet, effacer de l'horizon de l'histoire cette aurore prophétique dont les lumières avaient fait présager à quarante siècles l'avènement du christianisme? Avec de l'habileté, on pouvait sans nul doute, comme on le peut encore, épiloguer sur l'une ou l'autre prédiction prise isolément, pour la détourner de son véritable sens ; mais quel moyen de rompre ce faisceau de prophéties qui se prêtent une force réciproque, et dont chacune se rattache à celle qui la suit pour confirmer celle qui la précède? Comment nier que l'Évangile soit écrit d'avance dans la Bible, et que les traits du Messie épars à travers l'Ancien Testament viennent se réunir dans la figure du Christ, expression réelle et concrète de l'idéal prophétique? Sans vouloir épuiser un sujet sur lequel son adversaire ne possédait que peu de données, Origène passe en revue quelques-unes des pages de cet Évangile antidaté de plusieurs siècles. Ici, c'est Isaïe qui prédit que l'Emmanuel naîtra d'une vierge pure et sans tache ; là, c'est Michée qui désigne Bethléem comme le lieu d'où sortira le Messie (2). Plus loin, c'est encore Isaïe qui décrit la passion du Sauveur dans ses causes et dans ses principales circonstances. Ailleurs, c'est Jacob qui précise l'époque de la venue du Rédempteur, en la rattachant à celle où le sceptre devait sortir à jamais de Juda (3). Toutes

(1) Œuvres de Voltaire, t. XXXII, p. 405 et ss. *Sermon du rabbin Akib.*
(2) *Contre Celse*, I, 31, 35, 51.
(3) *Ibid.*, I, 53, 54, 55.

ces prophéties, Origène les discute avec beaucoup de sagacité, pour montrer à la lumière des événements qu'elles s'appliquent à Jésus de Nazareth, et non à d'autres personnages, encore moins au peuple juif pris collectivement, ainsi que le prétendaient quelques rabbins (1). Quand l'adversaire, dérouté par cette logique franche et vigoureuse, se rejette de côté ou d'autre pour esquiver la conclusion, l'apologiste le ramène au point précis de la controverse : les prédictions ont-elles été faites? se sont-elles accomplies dans la personne de Jésus-Christ? Voilà les deux questions qu'on doit examiner (2). Il ne sert à rien de dire que le langage des prophètes n'est pas toujours d'une clarté irrésistible. Oui, sans doute, ils s'expriment quelquefois à mots couverts, sous le voile de la parabole et de l'allégorie; mais, pour être obscurs en maint endroit, leurs oracles n'en ont pas moins un sens profond, qu'il faut pénétrer en dégageant l'idée de son enveloppe métaphorique. D'ailleurs, c'est l'événement qui démontre la vérité d'une prophétie, et qui en éclaircit la signification. La Bible s'illumine aux clartés de l'Évangile ; et c'est en rapprochant ces deux termes, qu'on saisit le rapport entre la prédiction et son accomplissement (3).

Ici, Messieurs, Origène venait se heurter à une objection assez spécieuse. Si les prophéties de l'ancienne loi avaient un degré de clarté suffisant pour subjuguer l'intelligence, comment se fait-il qu'une partie du peuple juif ait refusé de reconnaître le Messie dans la personne de Jésus-Christ? Il n'est peut-être pas d'observation que l'on retrouve plus souvent dans la bouche des rationalistes ; mais, comme sur tant d'autres points, c'est à Celse que revient l'initiative de l'attaque. « Quel Dieu, s'écrie-t-il, apparaissant au milieu

(1) *Contre Celse*, I, 50, 55.
(2) *Ibid.*, VII, 14.
(3) *Ibid.*, VII, 9, 10, 11, 12 ; II, 19.

des hommes a jamais trouvé en eux de l'incrédulité, dans ceux-là surtout qui espéraient sa venue? Comment pouvaient-ils ne pas le reconnaître, s'ils l'attendaient depuis tant de siècles (1)? » La réponse d'Origène est admirable de bon sens et de justesse. A une difficulté qui ne laisse pas de frapper de prime abord, il oppose deux raisons: l'une, plus générale, tirée de l'opiniâtreté avec laquelle les hommes persistent dans leurs préjugés de naissance et d'éducation ; l'autre, particulière au peuple juif. Si l'on considère d'une part, que le merveilleux spectacle de l'univers n'empêche pas les athées de nier l'existence de Dieu ; et, d'autre part, que dix-huit siècles de durée, en ajoutant chaque jour de nouvelles preuves à la démonstration du christianisme, n'ont pu réussir à briser la résistance des incrédules, on devra souscrire sans réserve à ces réflexions inspirées par une étude attentive du cœur humain :

« Telle est la force du préjugé et de l'esprit de dispute qu'on résiste à l'évidence plutôt que d'abandonner des sentiments dont l'âme s'est une fois imbue ; et de toutes les habitudes, il n'en est pas dont on se dégage plus difficilement que de celles qui tiennent au dogme. Nous savons ce qu'il en coûte pour renoncer à une coutume quelconque. Que de peine n'éprouvons-nous pas à quitter les maisons, les villes, les bourgs, les hommes auxquels nous rattachent les liens de l'habitude? Voilà le motif pour lequel tant de juifs ne se sont rendus ni à l'évidence des prophéties, ni à l'éclat des miracles de Jésus-Christ, fortifiés par les circonstances merveilleuses de sa passion. Pour se convaincre que c'est là une des faiblesses de la nature humaine, il suffit de considérer avec quelle ténacité on conserve les mœurs de sa famille et de sa patrie, quelque honteuses et déraisonnables qu'elles soient. Il vous faudra de grands efforts

(1) *Contre Celse*, II, 75.

pour désabuser un Égyptien des superstitions paternelles, et de son culte pour les animaux sans raison auxquels il rend les honneurs divins, à tel point qu'il aimerait mieux mourir que de manger leur chair. Nous avons insisté sur ce point, afin de répondre à ceux qui pourraient nous dire : si les prophéties concernant Jésus étaient claires, pourquoi donc les Juifs n'ont-ils pas accepté la doctrine de celui qui se présentait à eux, ni suivi la bonne voie qu'il leur montrait (1). »

Ce raisonnement, fondé sur l'étude de l'histoire et de la nature humaine, suffisait à coup sûr pour détruire l'objection tirée de l'incrédulité des juifs. Mais Origène ne s'en tient pas à ces observations générales ; et, comme il avait plu à Celse de mettre en scène un juif argumentant contre les chrétiens, l'apologiste s'empresse de faire valoir une considération plus spéciale, qu'il emprunte à l'histoire du peuple d'Israël. Comment s'étonner, dit-il, que cette race à la tête dure et au cœur incirconcis ait refusé de reconnaître le Messie prédit par les prophètes, elle, qui dès l'origine s'était montrée rebelle à la voix de son législateur ? Dieu multiplie les prodiges pour l'arracher à la servitude d'Égypte ; il lui ouvre un passage à travers la mer Rouge, marche devant elle dans la colonne de feu et la nuée lumineuse, lui donne les préceptes du Décalogue sur le Sinaï ; et la voilà qui, le lendemain, se fabrique un veau d'or, à l'instar des Égyptiens, pour l'adorer en place du vrai Dieu ! Ne vous semble-t-il pas que la dernière page des annales de ce peuple ressemble singulièrement à la première ? « Oui, continue Origène, les Juifs sont toujours les mêmes. Vainement Dieu les environne de prodiges ; vainement il leur manifeste sa présence parmi eux, tout le temps qu'ils voyagent dans le désert, ils donnent des marques de leur

(1) *Contre Celse*, I, 52.

incrédulité, ainsi qu'il est écrit dans leur propre loi. Aujourd'hui, ni le merveilleux avènement de Jésus, ni ses discours pleins d'autorité, ni les miracles qu'il opère en présence de tout le peuple, rien ne peut vaincre leur résistance. Il n'en faut pas davantage, ce me semble, à qui voudra établir que l'incrédulité des Juifs à l'égard de Jésus s'accorde parfaitement avec ce que nous lisons sur leur opiniâtreté primitive... Est-il surprenant qu'un même peuple ait témoigné la même incrédulité dans des circonstances toutes pareilles ? Car, quand vous péchâtes contre Dieu en refusant de croire Moïse, il s'agissait du premier établissement de votre loi, comme il s'agit ici du premier établissement de la nouvelle alliance, de la seconde loi, dont Jésus est le médiateur. Que faites-vous donc en rejetant Jésus? Vous attestez contre vous-mêmes que vous êtes bien les enfants de ces incrédules du désert ; et, selon la parole du Sauveur, vous témoignez assez que vous consentez aux œuvres de vos pères (1). »

L'obstination des Juifs ne prouve donc rien contre la clarté des prophéties messianiques ; elle montre tout simplement qu'Israël a fini par où il avait commencé, par une révolte contre l'autorité de Dieu. Ce peuple indocile, dit Origène, a interprété les divins oracles dans un sens grossier et charnel ; il a confondu deux avènements du Christ, également prédits : l'un, glorieux, où l'immortel Roi des siècles apparaîtra pour juger les vivants et les morts à la fin des temps ; l'autre, plein d'humiliations et d'opprobres, où la grande victime de propitiation devait s'immoler pour le salut du genre humain (2). Quant à leur chimère d'un Messie conquérant, destiné à réunir sous leur domination tous les peuples de la terre, les juifs devraient en être désabusés à la vue des calamités qui sont venues fondre sur eux, comme

(1) *Contre Celse*, II, 74, 75.
(2) *Ibid.*, I, 56 ; II, 29.

châtiment de leur incrédulité. A ce contraste entre leur ancien état et leur situation présente, il leur serait facile de reconnaître que Dieu a tranché la question par un argument sans réplique, et que l'alliance primitive est rompue pour toujours. « Voyez les juifs, s'écrie l'éloquent écrivain : depuis la venue de Jésus, Dieu les a entièrement abandonnés. De tout ce qu'ils avaient autrefois d'auguste dans leur religion, plus rien ne leur reste : vous chercheriez vainement parmi eux un signe qui annonce la présence de quelque divinité. Plus de prophètes ! plus de miracles !... Est-il vrai, oui ou non, qu'il ne s'est pas écoulé une génération entière entre la dispersion totale des Juifs et le traitement qu'ils avaient fait subir à Jésus ? Car enfin, si je ne me trompe, quarante-deux ans après qu'ils l'eurent mis en croix, Jérusalem fut détruite de fond en comble ; et nous ne lisons pas que, depuis son origine, la nation juive ait été privée pendant un aussi long temps de l'exercice de son culte, et assujettie à de plus forts qu'elle. Si, à cause de ses péchés, elle a paru quelquefois être abandonnée, le secours divin ne lui a jamais fait défaut : ramenée dans ses foyers bientôt après, elle a pu chaque fois vaquer de nouveau et avec une entière liberté aux prescriptions de sa loi. Parmi les preuves qui font voir qu'il y avait en Jésus quelque chose de divin et de sacré, nous pouvons donc compter les calamités si nombreuses et si terribles que les Juifs ont éprouvées et éprouvent encore à cause de lui (1). »

Quelque habile que pût être sa manœuvre, Celse n'avait pas réussi à renverser les prophéties de la Bible en plaçant ses objections dans la bouche d'un juif. Aussi le sophiste païen jette-t-il là cette arme de circonstance pour essayer d'un autre plan d'attaque. Cette fois, c'est vers le polythéisme qu'il se tourne, afin d'y trouver quelque chose qui

(1) *Contre Celse*, II, 8 ; IV, 22 ; VIII, 42.

puisse contrebalancer les prédictions de l'Ancien Testament. « Ils comptent pour rien, dit-il avec humeur en parlant des chrétiens, les oracles de la Pythie, des Dodonides, d'Apollon Clarien, des Branchides, d'Ammon et de mille autres devins, quoique leur influence ait peuplé la terre. S'agit-il au contraire des prédictions de la Judée, qu'elles aient été formulées ou non à la manière du pays, ils les tiennent pour merveilleuses et irréfragables (1). » Après avoir fidèlement rapporté l'observation de son adversaire, Origène le suit sur ce nouveau terrain, pour montrer qu'on ne saurait établir de comparaison sérieuse entre les prophéties messianiques et les oracles du paganisme. Il ne songe pas même à profiter de l'avantage que lui offrirait le sentiment d'Aristote et des péripatéticiens, celui d'Épicure et de son école, pour réduire toutes ces divinations grecques à une pure supercherie. Il veut bien admettre l'action de quelque puissance surnaturelle dans les oracles que rendaient la Pythie et ses pareilles; mais faut-il en conclure à l'exercice d'un ministère divin? Assurément non. Il y a des énergies bien diverses dans l'ordre surnaturel, et si Dieu inspire les vrais prophètes, les démons ont la faculté de contrefaire son action dans l'esprit des faux devins. Quels sont donc les critériums à l'aide desquels on peut distinguer une opération de l'autre? Origène en indique deux : le but de la prophétie et le caractère moral du prophète. A quoi tendaient les oracles du paganisme? A tromper les hommes, en les détournant du Dieu véritable pour les fortifier dans leur attachement au culte des idoles. Les prophéties de la Bible, au contraire, n'ont pas eu d'autre fin que la glorification du Dieu unique, la ruine de l'idolâtrie, la réforme des mœurs et l'amélioration des âmes. Tels résultats, telles causes. On arrive à la même conclusion en comparant les organes de

(1) *Contre Celse*, VII, 3.

ces manifestations si diverses. Ici, des pratiques immorales, des fureurs qui annoncent la présence d'un esprit tout différent de l'Esprit saint; là, une vie exemplaire, ainsi qu'il sied à des envoyés de Dieu.

« Il n'en est pas, dit Origène, des prophètes juifs comme des devins du paganisme : les uns étaient déjà des sages avant d'avoir reçu le don de prophétie; les autres sont devenus tels le jour où l'inspiration divine éclaira leur esprit. Ils furent choisis par la Providence pour être les dépositaires de l'Esprit saint et de ses oracles, à cause du genre de vie qu'ils avaient embrassé, genre de vie difficile à imiter, où éclate une liberté généreuse, une constance inébranlable au milieu des périls et en face de la mort. La raison nous enseigne à elle seule que les prophètes du Dieu suprême doivent être tels que la fermeté d'âme d'un Antisthène, d'un Cratès, d'un Diogène, ne soit qu'un jeu en comparaison de la leur. Aussi est-ce à cause de leur amour pour la vérité et de leur liberté à reprendre les pécheurs, qu'ils ont été lapidés, sciés, soumis aux plus rudes épreuves, et qu'ils ont péri par le tranchant du glaive. Voilà pourquoi ils allaient çà et là, couverts de peaux de brebis et de chèvres, dans le besoin, dans l'angoisse, dans l'affliction, errant au milieu des déserts, sur les montagnes, d'une caverne à l'autre, eux dont le monde n'était pas digne ; toujours occupés de Dieu et de ses biens invisibles, qui, n'étant pas l'objet de nos sens, ne peuvent être qu'éternels (Hébr., XI, 37, 38 ; IIe aux Cor., IV, 18). La vie de chaque prophète a été écrite. Mais il suffira pour le moment de rappeler quelle a été la vie de Moïse, dont les prophéties sont consignées dans la Loi ; celle de Jérémie, racontée dans le livre qui porte son nom; et celle d'Isaïe qui, par une austérité sans exemple, marcha pendant trois ans nu et sans chaussure. Considérez encore l'énergique sobriété de Daniel et de ses jeunes compagnons qui, s'abstenant de la chair des animaux, vivaient de lé-

gumes et ne buvaient que de l'eau. Si vous pouvez remonter plus haut, parcourez l'histoire de Noé, qui reçut aussi les lumières de la prophétie ; d'Isaac, qui bénit son fils en termes prophétiques ; de Jacob, qui dit à ses douze fils : Venez, que je vous annonce ce qui doit arriver dans les derniers temps. Ceux-là et une infinité d'autres, prophétisant de la part de Dieu, ont prédit ce qui concernait Jésus-Christ. C'est pourquoi nous ne faisons pas le moindre cas des oracles de la Pythie, des Dodonides, d'Apollon Clarien, des Branchides, de Jupiter Ammon, et de tous ces gens qu'on veut nous donner pour inspirés. Au contraire, nous tenons en haute vénération les prophètes de la Judée, voyant que leur vie austère, ferme et honnête, les rendait dignes des inspirations de l'Esprit divin, lesquelles n'ont rien de commun avec les oracles provenant des démons (1). »

La sainteté des prophètes, le caractère si éminemment moral de leurs prédictions, voilà donc ce qui excluait le surnaturel diabolique ainsi que toute comparaison avec les phénomènes de la divination grecque ; dès lors, la troisième tentative de Celse demeurait aussi infructueuse que les deux précédentes. La prophétie restait possible, malgré les assertions du rationalisme ; l'obstination des Juifs, d'ailleurs prédite dans les Livres saints, n'empêchait pas que l'événement eût vérifié au pied de la lettre les prédictions relatives au règne messianique ; et les oracles du paganisme, vraie caricature des prophéties de la Bible, ne servaient qu'à les faire ressortir avec plus d'éclat, puisqu'ils montraient par quels artifices une puissance ténébreuse s'attache à contrefaire l'œuvre divine dans l'histoire de l'humanité. En suivant son antagoniste à travers les évolutions d'un esprit fertile en ressources, Origène avait mis hors d'atteinte cette première preuve décisive de la divinité du christianisme. Mais à la

(1) *Contre Celse*, VII, 7.

question des prophéties se rattache immédiatement celle des miracles, ou, pour mieux dire, ces deux questions n'en font qu'une; car la prophétie n'est autre chose qu'un miracle dans l'ordre intellectuel. De même que, pour confirmer la vérité d'une révélation, Dieu manifeste son intervention par un signe irrécusable, en communiquant à un homme des lumières supérieures à toute prévision humaine, ainsi peut-il lui conférer, pour la même fin, une puissance surnaturelle, soit dans l'ordre extérieur et physique, soit dans l'ordre moral et social. C'est à ces deux classes de faits merveilleux qu'Origène réserve le nom de miracles (τέραστια), pour les distinguer des prédictions (προφητείαι). Or, Messieurs, dans cette discussion parallèle à la première, l'attaque contre les miracles évangéliques pouvait également se produire sous une triple forme. La négation la plus radicale était celle-ci : les miracles de l'Evangile n'ont pas eu lieu, car un miracle quelconque est impossible *a priori* et répugne à la raison humaine. Une autre proposition, moins absolue, se réduisait à dire : qu'ils aient eu lieu ou non, les miracles de l'Evangile ne prouvent rien pour la religion chrétienne, car les autres religions peuvent invoquer en leur faveur des faits du même genre. Enfin, il y avait moyen de placer le débat sur un terrain tout différent pour argumenter de la sorte : nous ne contestons pas la possibilité des miracles évangéliques, mais ils ne sont pas suffisamment constatés, et le témoignage sur lequel ils reposent ne mérite pas de créance. Vous n'avez pas eu de peine à reconnaître dans ces vieilleries toutes les prétendues nouveautés que l'on débite autour de nous depuis quelques années; mais le trait particulier à Celse et à Voltaire, c'est qu'ils ont soutenu à la fois les trois propositions, sans s'inquiéter de savoir si l'une n'exclut pas l'autre (1). Voilà ce qui nous permet de rattacher au philo-

(1) Œuvres de Voltaire, t. XLII, *Dict. phil.*, art. *Miracles*.

sophe païen, comme à leur tronc unique, les diverses branches de l'incrédulité moderne.

Pour être juste, nous devons cependant reproduire l'observation que nous faisions tout à l'heure au sujet des attaques de Celse contre les prophéties. Nier directement et d'une façon absolue la possibilité du miracle, voilà une assertion que l'épicurien n'a pas cru devoir se permettre dans un ouvrage destiné à combattre les chrétiens. Sans doute s'il avait voulu être conséquent aux opinions de sa secte, il aurait dû pousser l'audace jusque-là; mais aux yeux de tout lecteur intelligent, c'eût été faire ouvertement profession d'athéisme; or, comme Origène le fait remarquer à différentes reprises, l'adversaire des chrétiens était trop habile pour ôter ainsi d'avance tout crédit à son livre. On a voulu contester de nos jours que l'athéisme soit la conséquence logique de la négation du surnaturel; mais une raison ferme et sévère ne se paie pas de mots. Refuser à Dieu le pouvoir de déroger aux lois qu'il a librement établies, d'y poser des exceptions décrétées de toute éternité comme la règle elle-même, c'est limiter sa toute-puissance, c'est le nier. Ou Dieu n'est qu'un vain mot, qui sert à désigner dans leur ensemble la nature et l'humanité, ou il est l'Être vivant et personnel qui, après avoir créé le monde par sa libre volonté, le gouverne suivant des lois dont il n'est pas, dont il ne saurait être l'esclave. Rousseau proposait d'envoyer aux Petites-Maisons celui qui refuserait à Dieu le pouvoir de faire des miracles. Rousseau avait tort, car ce ne serait pas un bon moyen pour le guérir que de le mettre en telle compagnie ; mais, ce qu'il y a de certain, c'est qu'un pareil sentiment implique la négation de Dieu, de son activité souveraine et pleinement indépendante. Soit mesure de précaution, soit reste de croyances positives, Celse n'ose pas se porter à une telle extrémité ; et pourtant, à propos de la résurrection des corps, il émet un principe qui tend, du

moins indirectement, à mettre en question la possibilité du miracle. Je vous prie, Messieurs, de remarquer la réponse d'Origène, car elle montre combien ce grand esprit apportait de finesse et de pénétration dans une si grave matière :

« Quand nous disons que tout est possible à Dieu, nous savons que ce mot *tout* ne comprend pas ce qui implique contradiction et ce qui heurte le bon sens. Nous disons à notre tour que Dieu ne peut faire des choses déshonnêtes, autrement Dieu pourrait cesser d'être Dieu ; car si Dieu faisait quelque chose de déshonnête, il ne serait plus Dieu. Quant à ce que Celse ajoute, que Dieu ne veut rien de contraire à la nature (παρὰ φῦσιν), nous estimons qu'il faut distinguer. Si par ce qui est contraire à la nature, il entend ce qui est mal, nous disons également que Dieu ne veut rien de contraire à la nature, puisqu'il ne veut rien de vicieux ni de déraisonnable. Mais s'il faut nécessairement reconnaître que ce qui arrive d'après le conseil et la volonté de Dieu n'est pas contraire à la nature, il s'ensuit qu'on ne saurait envisager comme tel aucune opération divine, quelque incroyable qu'elle soit ou qu'elle paraisse à plusieurs. Si l'on veut prendre les mots à la rigueur et définir la nature comme on la définit d'ordinaire, nous dirons que Dieu peut faire certaines choses au-dessus de la nature (ὑπερ τὴν φύσιν) : ainsi, élève-t-il l'homme au-dessus de la condition humaine pour le rendre participant à une nature plus excellente et plus divine ; ainsi le maintient-il dans cet état aussi longtemps que l'homme témoigne par ses actions de son désir d'y être conservé (1). »

Le miracle n'est donc pas contraire aux lois de la nature (παρα φύσιν) ; non, il est en dehors d'elles et au-dessus d'elles (ὑπὲρ φύσιν). Excellente distinction, devant laquelle s'évanouissent tous les fantômes créés par l'imagination des ra-

(1) *Contre Celse*, V, 23.

tionalistes. Quand Voltaire définit le miracle « la violation des lois mathématiques, divines, immuables, éternelles » (1), il se forge des chimères pour les combattre. D'abord, il ne s'agit nullement des lois mathématiques, qui sont éternelles et absolues, mais des lois physiques et morales que Dieu a librement établies en créant le monde ; et quant à ces lois relatives et temporaires, les seules qui soient en question, le miracle n'en viole aucune : il n'y touche même pas ; il ne les contrarie ni ne les confirme ; il s'accomplit dans une autre sphère et en vertu d'une autre cause. Le miracle est l'effet d'une intervention directe et immédiate de la cause première agissant en dehors des causes secondes, qu'elle ne supprime ni ne dérange, mais dont le concours ne lui est pas indispensable pour agir. Qu'on ne parle donc pas de violation d'une loi quelconque : il n'y a même, à prendre les mots dans leur sens rigoureux, ni suspension momentanée, ni dérogation ; c'est en dehors et au-dessus des lois de la nature que s'accomplit le fait miraculeux, par une action souveraine de la toute-puissance divine. Ces lois continuent à suivre leur cours, bien qu'il se produise un phénomène qui n'en est pas plus la négation qu'il n'en est la conséquence, mais qui est tout simplement d'un autre ordre. Et maintenant, dira-t-on que la cause première ne peut pas agir sans le secours des causes secondes ? Nous demanderons alors comment Dieu a pu créer le monde quand il n'y avait pas de causes secondes. Avons-nous raison de dire que la négation de la possibilité du miracle équivaut logiquement à une profession d'athéisme ?

Déjà, Messieurs, vous devez comprendre pourquoi le Traité d'Origène contre Celse occupe une si grande place dans la littérature chrétienne. Il se recommande d'abord

(1) *Dict. phil.*, art. *Miracles*.

par l'intérêt qui s'attache tout naturellement à la première controverse scientifique entre les défenseurs de la révélation divine et ses adversaires. A ce titre, il résume tout une phase du plus grave débat qui ait jamais divisé les hommes. Mais la portée de ce livre ne s'arrête pas aux limites du premier âge de l'Eglise, soit qu'on envisage le caractère de l'attaque, soit qu'on examine les moyens de défense présentés par l'apologiste chrétien. Il y a sans doute dans cette discussion, déjà si ancienne, bien des points qui n'offrent plus d'actualité et dont l'importance a disparu avec celle d'une cause perdue sans retour; mais, au fond, la question est celle-là même qui ne cessera de mettre le rationalisme aux prises avec la philosophie de la foi. A mesure que nous avancerons dans l'étude de ce grand ouvrage, la conclusion que nous venons de tirer acquerra un nouveau degré d'évidence. Après avoir servi de modèle à ses successeurs dans le soin qu'ils mettent la plupart à ne pas nier directement la possibilité du miracle, Celse va leur enseigner de quelle manière il faut s'y prendre pour ébranler la certitude des faits évangéliques. En d'autres termes il écrira une vie de Jésus à sa façon, et ce ne sera pas la partie la moins curieuse de son œuvre.

TRENTE-TROISIÈME LEÇON

Suite de la précédente discussion. — Les faux miracles ne prouvent rien contre les vrais. — Marques auxquelles on peut reconnaître les uns et les autres. — Comment Celse s'efforçait de ramener le christianisme dans le cercle des religions mythologiques, pour le confondre avec les produits de la poésie grecque ou orientale. — Certitude des faits évangéliques. — Valeur du témoignage des apôtres. — La divinité de la religion chrétienne prouvée par les merveilles de son établissement et par la rapidité de sa propagation.

Messieurs,

Ce n'est pas à tort que Celse attachait tant d'importance à la question des miracles. Il sentait fort bien que les chrétiens tiraient de ces faits surnaturels un de leurs arguments les plus décisifs. Car le miracle est le sceau de Dieu imprimé à une œuvre ou à une doctrine ; c'est la lettre de créance qui désigne l'envoyé du ciel à la confiance des hommes. Irrécusable pour quiconque admet l'existence de Dieu, cette preuve de l'origine d'une révélation est en même temps la plus courte et la plus accessible à tous. L'examen détaillé et approfondi d'une doctrine ne sera jamais possible qu'à un petit nombre d'esprits, tandis qu'il n'est personne qui ne puisse reconnaître la vérité à cette marque authentique d'une intervention divine. Voilà pourquoi la révélation mosaïque et la révélation chrétienne ont dû présenter l'une et l'autre des motifs de crédibilité, qui s'imposent à la raison humaine en dehors de toute discussion ultérieure et comme une sorte de jugement sommaire. Cette haute signification du miracle, en tant qu'indice sûr d'une

mission divine, ne pouvait échapper à l'attention du philosophe païen. Aussi, déploie-t-il toutes les ressources de son esprit pour affaiblir la portée d'une argumentation appuyée sur une telle base. Si les nécessités de la polémique lui interdisent de contester absolument la possibilité du surnaturel, il cherche du moins à ôter aux miracles de l'Evangile toute valeur démonstrative en les rangeant sur la même ligne que les prestiges des magiciens et les aventures merveilleuses des personnages mythologiques. Au fond, tout porte à croire que le libre penseur du IIe siècle n'attribuait aucun caractère surnaturel aux phénomènes qu'il lui plaisait de mettre en parallèle avec les faits du Nouveau Testament; ces phénomènes réels ou supposés, ne lui servaient que d'arguments *ad hominem* pour embarrasser les chrétiens en leur disant : les miracles que vous alléguez ne prouvent rien, car ailleurs on en fait autant, sinon plus.

« Celse feint de reconnaître comme vrai tout ce qui a eté écrit touchant les guérisons miraculeuses, la résurrection des morts, la multiplication des pains dont il resta encore des fragments après que la multitude eût été rassasiée. Il concède ce qu'il appelle les amplifications des apôtres ; mais il ajoute : Supposons, si vous le voulez, que vous ayez fait toutes ces choses, n'en est-il pas de même des magiciens ? Eux aussi vont de prodige en prodige. Voyez, dit-il, ceux qui sont instruits dans les pratiques des Egyptiens : ils étalent sur les places publiques, pour quelques oboles, les merveilles de leurt art, chassent les démons du corps des hommes, conjurent les maladies, évoquent les âmes des héros, dressent des banquets splendides, des tables couvertes de gâteaux et de mets exquis, quoique en réalité il n'y ait rien, et font mouvoir comme autant d'animaux vivants des figures qui n'en ont que l'apparence ; et parce qu'ils exécutent ces tours, devrons-nous, conclut Celse, les tenir

pour fils de Dieu? Ne faut-il pas plutôt les regarder comme des misérables et des méchants (1)? »

Pour détruire une assimilation aussi peu sérieuse, il suffisait de montrer la haute portée morale des miracles évangéliques comparés à des prestiges qui, lors même qu'ils auraient exigé l'intervention de quelque puissance surnaturelle, ne pouvaient être rapportés qu'à l'esprit du mal. Ce critérium qu'Origène avait appliqué aux prophéties, il le reproduit avec non moins de raison pour les miracles :

« Il y aurait lieu à comparaison, dit-il, si le Sauveur n'avait, comme les magiciens, offert aux spectateurs que de vaines apparences; mais on n'a jamais entendu dire que les sorciers se proposent de réformer les mœurs de ceux qu'ils attirent dans leurs filets; ils n'inspirent point la crainte de Dieu; ils n'excitent point à vivre dans la pensée du jugement à venir; ils ne font rien de tout cela, parce qu'ils ne peuvent ni ne veulent se mettre en peine de l'amélioration des hommes, étant eux-mêmes tout remplis de vices honteux et abominables. Celui-là, au contraire, qui par ses prodiges portait les spectateurs à corriger leurs habitudes, ne doit-il pas être regardé comme ayant offert à tous les hommes, aussi bien qu'à ses disciples immédiats, le modèle d'une vie parfaite? Car il excitait par là ses disciples à enseigner aux hommes la volonté de Dieu; et il portait ceux-ci à ne se proposer, dans toute leur conduite, que de plaire au Dieu suprême, moins encore sous l'impression des miracles que touchés par l'excellence de la doctrine et par la beauté des exemples. Or, si telle a été la vie de Jésus, comment le comparer à des magiciens, au lieu de reconnaître en lui le Dieu qui devait, suivant les prophéties, se revêtir d'un corps humain pour le bien de notre race (1)? »

(1) *Contre Celse*, I, 68; I, 38; II, 48.
(1) *Contre Celse*, I, 68.

Lors donc qu'on veut déterminer à quel principe il convient de rapporter un fait miraculeux, le but que se propose le thaumaturge et son caractère moral constituent deux marques également décisives. Celse disait aux chrétiens : Vous reconnaissez vous-mêmes que Satan peut opérer certains prodiges ; dès lors quel moyen de distinguer ses œuvres de l'intervention divine ? ne vaut-il pas mieux affirmer que tous les miracles sont également faux, ou du moins qu'ils ne prouvent pas plus l'un que l'autre ? Origène réfute ce sophisme avec autant de verve que de bon sens. Vous renfermez, dit-il à son adversaire, sous un même genre des choses d'un genre très différent : le loup et le chien, la colombe et le ramier ne sont pas de la même espèce, quoique leurs figures et leurs voix puissent offrir quelque ressemblance. Ainsi les œuvres de la divinité sont de telle nature qu'elles repoussent toute comparaison avec les artifices de l'imposture. Au lieu de prétendre qu'il n'y a pas de vrais miracles, parce qu'il y en a de faux, vous devriez conclure qu'il n'y a de faux miracles que parce qu'il y en a de vrais. On ne peut qu'admirer la sagacité dont l'apologiste fait preuve dans cette partie de son ouvrage :

« Il me semble qu'on doit établir cette maxime générale : partout où se rencontre le mal déguisé sous l'apparence du bien, il faut nécessairement que le bien se trouve en opposition avec le mal. Ainsi, puisque certains événements arrivent par l'effet de la magie, nous devons conclure que d'autres sont le produit d'une énergie divine ; l'un est une conséquence de l'autre. Il faut donc supprimer les deux propositions et nier tout à la fois l'existence du bien et du mal, ou alors, en admettant l'un des deux, et principalement le mal, affirmer aussi le bien. Poser les opérations de la magie sans les actes de la vertu divine, ce serait à mon avis comme si l'on reconnaissait qu'il y a des sophismes et des

arguments qui ont quelque apparence de vérité sans être vrais au fond, et qu'on voulût néanmoins nier l'existence d'aucune vérité parmi les hommes, d'aucune dialectique ennemie du sophisme (1). » La comparaison est parfaite. Parce qu'il y a beaucoup d'hommes qui raisonnent mal, il ne s'ensuit pas qu'il soit impossible de raisonner juste. Au contraire, leurs arguments ne sont faux que parce qu'ils contredisent la vérité ; et le sophisme démontre l'existence de la logique bien loin de la détruire. S'il n'y avait nulle part de monnaie authentique, personne ne songerait à en fabriquer de fausse ; et l'absence complète d'une substance quelconque exclurait toute tentative de l'altérer. Bref, en toutes choses, l'erreur présuppose la vérité dont elle est une contrefaçon. Cette observation d'Origène, Pascal va la développer avec la fermeté de style et de pensée qui caractérise le puissant écrivain :

« Ayant considéré d'où vient qu'on ajoute tant de foi à tant d'imposteurs qui disent qu'ils ont des remèdes, jusqu'à mettre souvent sa vie entre leurs mains, il m'a paru que la véritable cause est qu'il y en a de vrais ; car il ne serait pas possible qu'il y en eût tant de faux et qu'on y donnât tant de créance s'il n'y en avait de véritables. Si jamais il n'y eût eu remède à aucun mal et que tous les maux eussent été incurables, il est impossible que les hommes se fussent imaginé qu'ils en pourraient donner, et encore plus que tant d'autres eussent donné croyance à ceux qui se fussent vantés d'en avoir ; de même que si un homme se vantait d'empêcher de mourir, personne ne le croirait, parce qu'il n'y a aucun exemple de cela ; mais comme il y a eu quantité de remèdes qui se sont trouvés véritables, par la connaissance même des plus grands hommes, la créance des hommes s'est placée par là ; et cela s'étant connu possible,

(1) *Contre Celse*, II, 51.

on a conclu de là que cela était... Ainsi, au lieu de conclure qu'il n'y a point de vrais miracles parce qu'il y en a tant de faux, il faut dire au contraire qu'il y a certainement de vrais miracles puisqu'il y en tant de faux, et qu'il n'y en a de faux que par cette raison qu'il y en a de vrais. Il faut raisonner de la même sorte pour la religion, car il ne serait pas possible que les hommes se fussent imaginé tant de fausses religions s'il n'y en avait une véritable (1). »

Mais, comme Pascal le fait remarquer également, si les faux miracles ne prouvent rien contre les vrais, il faut une règle sûre pour discerner les uns des autres (2). Celse, d'accord là-dessus avec les juifs de son temps, attribuait les miracles du Christ à des opérations magiques. D'après cette opinion, alors très répandue dans la synagogue, c'est en Égypte que le Sauveur aurait été initié aux sciences occultes à l'aide desquelles il se serait fait passer pour Dieu (3). Il importait donc à Origène de marquer bien nettement la ligne de démarcation qui sépare le surnaturel vrai des mensonges et des superstitions antiques. Voilà pourquoi il insiste tant sur le but du miracle et sur le caractère du thaumaturge, comme étant deux signes qui permettent de distinguer l'œuvre divine des prestiges diaboliques et des supercheries humaines.

« Si, de ce que les démons prêtent leur illusion aux magiciens, l'on doit conclure que la vertu divine opère aussi dans le monde ses miracles, que nous reste-t-il à faire sinon à examiner attentivement la vie et les mœurs de ceux qui annoncent un pouvoir extraordinaire ? Quelles sont les conséquences de leurs prodiges ? Sont-ils pernicieux pour les hommes ? Ont-ils pour but de réformer les mœurs ? Quel est celui qui, ministre des démons, éblouit les yeux par des

(1) *Pensées de Pascal*, art. XXIII, n° 6. (Edit. Havet.)
(2) *Ibid.*, art. XXIII, n° 1.
(3) *Contre Celse*, I, 38.

sortilèges et des incantations? Quel est au contraire celui qui, rempli d'un esprit divin, dont il ressent les purs et saints mouvements dans son âme, dans son esprit, et même à mon avis dans son corps, n'opère de prodiges que pour l'utilité des hommes et afin de les porter à croire au vrai Dieu? Si donc, avant de se prononcer sur des miracles, il est nécessaire de rechercher l'intention bonne ou mauvaise de celui qui les opère, pour ne pas les accepter tous avec respect comme des opérations divines, ne sommes-nous pas obligés de voir l'effet d'une vertu divine dans les miracles de Moïse et de Jésus, puisqu'ils ont servi de fondement à deux grandes sociétés? Comment des lois qui détachent tout un peuple, non seulement des simulacres et de tout ce que les hommes érigent dans ce genre, mais même de tous les êtres créés pour l'élever jusqu'à Dieu, principe éternel de l'univers, devraient-elles leur établissement aux méchants artifices de quelque magicien (1)? »

Ces principes, dictés par la saine raison, Origène les applique aux prétendues merveilles que Celse mettait en parallèle avec les miracles de l'Évangile. Après avoir hasardé les noms d'Esculape, de Bacchus, d'Hercule, des Dioscures, le philosophe païen produisait une série de contes tous plus absurdes les uns que les autres. Un certain Aristée de Proconnèse, qui, après avoir miraculeusement disparu aux regards des hommes, se serait fait voir depuis lors en divers temps et en divers lieux; Hermotine de Clazomène, dont l'âme, disait-on, abandonnait souvent le corps pour errer çà et là; Cléomède d'Astypalée, qui devait s'être évadé d'un coffre fermé sur lui; Abaris l'Hyperboréen, auquel on attribuait le privilège de fendre les airs avec la même vitesse que sa flèche; Antinoüs, le favori d'Adrien, dont les Egyptiens vantaient les prodiges sans pouvoir dissimuler ses

(1) *Contre Celse*, III, 51.

mœurs infâmes : tels sont les personnages que Celse se voit réduit à citer en fait de thaumaturges ; et nous devons ajouter que Voltaire n'a guère mieux trouvé dans son *Dictionnaire philosophique* (1). Une thèse est perdue d'avance quand on n'a pour la défendre que de pareils arguments. Supposons même, répond Origène, que ces aventures ne soient pas autant de contes fabriqués à plaisir, y a-t-il là un but sérieux, digne de Dieu, et qui mérite d'être rapproché de la grande œuvre à laquelle les miracles évangéliques servent de fondement? Peut-on comparer des débauchés et des furieux, comme Hercule et Bacchus, à Jésus dont la vie a été irrépréhensible, de telle sorte que ses ennemis eux-mêmes, cherchant contre lui de faux témoignages, ne purent rien trouver qui leur fournît le moindre prétexte pour l'accuser de quelque dérèglement? Donc, lors même que les anecdotes de Celse seraient authentiques et qu'on fût obligé d'y voir l'intervention de quelque puissance surnaturelle, la comparaison des thaumaturges, de leur conduite et de leurs œuvres, suffirait pour prouver que toute vertu divine est absente des prestiges du paganisme, et que les démons en sont les véritables auteurs. Mais d'ailleurs, il y a une question préjudicielle qui dispense de tout examen ultérieur : les miracles de l'Evangile reposent sur un témoignage incontestable, tandis que rien ne garantit la réalité des prodiges racontés par Celse (2). Voilà les divers contrastes que l'apologiste résume dans cette éloquente apostrophe :

« Toi qui traites de pures fables les merveilles que les disciples de Jésus nous rapportent sur sa personne, et qui déclames si fort contre ceux qui les croient, d'où vient que tu ne regardes pas de tels récits comme des contes imaginés

(1) *Contre Celse*, III, 22-39. — *Dict. phil.*, art. *Miracles*, sect. I.
(2) *Contre Celse*, III, 23, 31, 32, 33, 34, etc.

à plaisir? Comment se fait-il qu'après avoir reproché aux autres d'admettre aveuglément les miracles de Jésus, tu paraisses accueillir sans la moindre preuve des fables aussi ridicules? Eh quoi! Hérodote et Pindare te sembleront incapables de mensonges, et quand il s'agit d'hommes qui n'hésitent pas à mourir pour les enseignements de Jésus, qui ont laissé par écrit le récit des faits dont ils avaient été témoins, afin d'en léguer le souvenir à la postérité, tu viendras nous dire qu'ils ont combattu pour des fictions, pour des chimères et des jongleries, préférant à cause d'elles une vie misérable et une mort violente! Juge toi-même de la différence qui existe entre l'aventure d'Aristée et l'histoire de Jésus, et vois si la conséquence des événements, si leurs résultats pour la réforme des mœurs, pour l'accroissement de la piété envers le Dieu suprême, n'obligent pas à conclure que les actions de Jésus portent un caractère divin, tandis qu'il n'y a rien de pareil dans celles d'Aristée de Proconnèse. Et en vérité, dans quel dessein la Providence aurait-elle opéré de semblables prodigés en faveur d'Aristée? De quelle utilité pouvaient être pour le genre humain les merveilles que tu lui attribues? Tu ne saurais me répondre. Nous, au contraire, lorsque nous racontons l'histoire de Jésus, nous en justifions les merveilles par une raison très solide : c'est que Dieu a voulu établir par le Christ une doctrine salutaire aux hommes, doctrine dont les apôtres ont été comme les fondements ; car sur eux repose tout l'édifice chrétien (1). »

C'est donc en vain que Celse prétendait ramener le christianisme dans le cercle des religions mythologiques, pour le confondre avec les produits de la poésie grecque ou orientale : toute tentative de ce genre venait échouer contre la certitude des faits évangéliques. Aucune mythologie ne

(1) *Contre Celse*, III, 27, 28.

s'appuie sur le témoignage, et jamais fiction poétique n'a été scellée par le sang du martyre. Lorsque Homère et Hésiode berçaient la Grèce au bruit de leurs fables, ni l'un ni l'autre n'avaient vu ni entendu ce qu'ils racontaient. Qui d'entre les historiens grecs avait vécu dans la compagnie d'Esculape ou de Bacchus, recueilli leurs paroles, enregistré leurs faits, et souffert la mort plutôt que de retrancher une syllabe du récit de leur vie ? Les apôtres, au contraire, ne rapportaient que ce qu'ils avaient vu de leurs yeux, entendu de leurs oreilles, touché de leurs mains ; en outre, le sacrifice de leur vie démontrait la sincérité et la profondeur de leurs convictions. Garanti par un tel témoignage, le caractère historique du christianisme excluait toute comparaison avec une mythologie quelconque. Les fables de la Grèce se perdaient dans la nuit des temps ; l'imagination des poètes en reculait l'origine au delà de tout monument historique : point de date précise; nul document qui pût servir de point d'appui à une critique sérieuse. Il n'en était pas de même des faits évangéliques : c'est en pleine histoire, dans le siècle d'Auguste, que le Christ avait vécu, enseigné sa doctrine et accompli ses œuvres. Le christianisme était né dans l'Orient, la patrie des mythes et des légendes ; mais déjà il venait de passer par le crible de l'esprit occidental, plus positif et plus réfléchi : dès son berceau, il avait essuyé le feu de l'attaque, et soulevé contre lui l'opposition de la science et de l'État païens. D'ailleurs les faits primitifs qui lui servent de base s'étaient accomplis au su et vu de tout un peuple rebelle, attentif à les examiner, et prompt à réclamer si on avait voulu substituer un pur roman à la réalité. Comparer une religion née dans de telles conditions à la mythologie grecque, c'était le comble de l'absurdité. Mais à défaut de toute garantie, la relation des apôtres, témoins oculaires, suffisait à elle seule pour bannir l'incertitude. Origène ne manque pas d'appuyer sur

cette circonstance, pour réfuter son adversaire : « S'il faut en venir à la comparaison des histoires, Celse prétendra-t-il que celle de ses héros est véritable, tandis que l'histoire de Jésus serait une fiction, cette histoire écrite par des témoins oculaires, qui ont prouvé l'énergie de leur conviction au sujet de ce qu'ils avaient vu, en justifiant la sincérité de leurs témoignages par la constance de leur âme et la générosité de leur mort? Un homme qui suit en toutes choses le droit chemin de la raison voudra-t-il jamais se rendre témérairement à l'autorité des uns, et rejeter sans examen la déposition des autres (1) ? »

La qualité de témoins oculaires est donc une première garantie de la fidélité avec laquelle les apôtres ont retracé l'histoire de leur maître. En prêchant l'Évangile, ils n'ont fait que raconter ce qui s'était passé sous leurs yeux. Peut-on désirer, dans une question pareille, des témoins mieux placés pour voir et pour entendre ? Quant à la sincérité des disciples de Jésus-Christ, elle éclate dans leurs paroles comme dans leurs actes. Outre la sainteté de leur vie, Origène indique deux preuves de leur incontestable droiture. La première résulte de la franchise avec laquelle ils rapportent leurs erreurs et leurs fautes. Si, au lieu d'être sincères, ils avaient été capables d'écrire des mensonges, comme Celse l'imagine, ils eussent gardé le silence le plus profond sur le renoncement de Pierre et sur le scandale des autres disciples. Quoique ces choses soient réellement arrivées, qui aurait pu les connaître ou les prouver sans le récit qu'ils en ont fait? Il y a mieux : la prudence semblait les obliger à dissimuler ces aveux, puisqu'ils voulaient, par leurs écrits, apprendre aux hommes à mépriser la mort pour la profession du christianisme. Mais comme ils savaient avec quelle force l'Évangile agirait sur les cœurs, ils ne

(1) *Contre Celse*, III, 23.

craignirent pas que cet exemple devînt contagieux, ni qu'on s'en fît un prétexte de révolte ou d'apostasie (1).

Des hommes qui poussaient le scrupule de l'exactitude jusqu'à publier leurs propres faiblesses, quand rien ne les contraignait de les divulguer, de pareils hommes méritaient à coup sûr une confiance pleine et entière pour leur récit. Mais ce qui prouvait encore mieux leur sincérité, c'est leur constance à endurer tous les supplices et la mort elle-même plutôt que de fléchir dans leur déposition. Ou dupes ou fourbes, ainsi se posait la question pour les témoins des faits évangéliques. Habitué qu'il était à entasser les objections les plus contractoires, Celse affirmait à la fois l'un et l'autre. Origène se récrie contre un procédé aussi déloyal : « Notre adversaire, dit-il, ne prend pas garde qu'on ne saurait accuser les mêmes hommes de s'être laissé séduire sur le fait de Jésus en le prenant pour Dieu, et d'avoir été convaincus que tout ce qu'ils débitaient sur son compte était une pure fable. Ou ils ont écrit sincèrement ce qu'ils croyaient véritable, et alors ils n'ont rien inventé ; ou bien ils ont débité des fables auxquelles ils n'ajoutaient aucune foi, et, dans ce cas, ils n'ont pas été séduits (2). » En effet, il n'y a pas de milieu entre croire une chose et ne pas la croire, du moment qu'on l'affirme. Or la fermeté des apôtres au milieu des persécutions et en face de la mort écartait l'hypothèse de l'illusion non moins que celle de la fraude. Dupes, ils n'auraient pu manquer d'ouvrir les yeux en voyant à quoi les menait une croyance si mal fondée ; fourbes, ils se seraient bien gardés de persévérer jusqu'à la fin dans une imposture qui leur valait pour tout gain des supplices en cette vie, des châtiments dans l'autre. « Supposez, dit Origène, qu'ils eussent inventé cette fable, l'au-

(1) *Contre Celse*, II, 15 ; III, 28.
(2) *Ibid.*, II, 26.

raient-ils soutenue, avec une constance qui les portait non seulement à communiquer aux autres le mépris de la mort, mais à s'y exposer eux-mêmes les premiers (1)? » Déjà auparavant l'apologiste avait insisté, et avec raison, sur cette preuve éclatante de la sincérité des apôtres :

« Pures fictions des évangélistes, dira-t-on peut-être! Mais pourquoi la fiction ne serait-elle pas plutôt dans ce que la passion et la haine ont imaginé contre Jésus et les chrétiens, et la vérité dans ce qu'ont écrit des hommes qui, affrontant tous les supplices pour la doctrine de leur maître, ont prouvé par là même leur sincérité? Serait-il possible que les apôtres de Jésus eussent déployé jusqu'à la mort tant de constance et de fermeté d'âme, s'ils avaient inventé ce qu'ils rapportent de leur maître? Il devient donc évident pour tout homme de bonne foi qu'ils étaient bien persuadés de ce qu'ils écrivaient, puisqu'ils bravaient tant de persécutions pour leur foi en la divinité de Jésus (2). »

C'est l'idée que Pascal exprimera, en termes trop absolus peut-être, dans cette phrase bien connue : « Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger (3). » On a voulu affaiblir la portée de cette maxime, en citant plusieurs exemples d'hommes qui ont poussé l'entêtement jusqu'à souffrir la mort pour de fausses croyances. L'objection n'enlève rien à la force de l'argument tiré de la constance des apôtres. Que l'on puisse persister opiniâtrément dans ses propres idées, même fausses, au point de souffrir plutôt que d'y renoncer, l'orgueil et les passions suffisent assurément pour porter certains hommes à une telle extrémité. Mais les apôtres ne prêchaient pas une doctrine qui leur fût per-

(1) *Contre Celse*, II, 56.
(2) *Ibid.*, II, 10; I, 31.
(3) *Pensées de Pascal*, art. XXIV, n° 46 (édit. Havet). L'auteur ne veut parler que des faits qui peuvent servir de fondement à une religion révélée: de là le tour exclusif qu'il donne à sa phrase.

sonnelle ; ils n'ont pas versé leur sang pour une création de leur esprit : comme ils ne cessaient de le déclarer, tout leur rôle se réduisait à être l'écho docile d'une parole étrangère, à répéter humblement les leçons de leur maître. L'orgueil ne pouvait entrer pour rien dans leur fermeté à maintenir un enseignement dont il ne leur revenait aucune gloire, et qu'ils rapportaient tout entier à un autre qu'eux-mêmes. Voilà ce qui assure à leur témoignage une valeur exceptionnelle. Il y a plus, Messieurs, et cette raison est péremptoire. Lorsqu'il ne s'agit que de doctrines, on comprend fort bien l'obstination que peuvent mettre certains esprits à soutenir une théorie, même en l'absence de motifs raisonnables. Mais le témoignage des apôtres portait principalement sur des faits extérieurs et sensibles, dont ils se disaient les témoins oculaires. Avaient-ils, oui ou non, vu de leurs propres yeux, et entendu de leurs oreilles, ce qu'ils racontaient? C'est le point précis auquel se ramenait toute leur déposition. Or si l'on peut citer des individus qui ont soutenu des opinions fausses au péril de leur vie, il n'y a pas d'exemple d'hommes qui se soient laissé martyriser pour des miracles qu'ils disaient avoir vus, et qu'ils n'avaient pas vus. La folie humaine ne va pas jusque-là ; voilà pourquoi Origène et Pascal ont eu raison de chercher dans le martyre des apôtres une preuve de leur véracité concernant les faits matériels, palpables, qui constituaient l'objet de leur relation orale ou écrite.

Que répondre à des arguments fondés sur un témoignage qui réunissait toutes les conditions requises pour mériter la créance? Il ne restait qu'un moyen d'en infirmer la valeur. Cette ressource extrême consistait à prétendre que les miracles évangéliques ne sont pas suffisamment constatés, parce que le collège des Apôtres n'était pas une académie de savants. Celse mettait tout en œuvre pour exagérer l'ignorance des disciples du Christ, croyant détruire par là

l'autorité de leur parole. A l'entendre, il n'appartenait qu'à la science grecque de porter un jugement irréfragable sur les faits de l'ordre religieux (1). En raisonnant de la sorte il préludait aux déclamations les plus habituelles de l'incrédulité moderne. Peut-être n'avez-vous pas oublié la sommation qu'un écrivain adressait à Dieu dans ces derniers temps pour le prier de vouloir bien opérer un miracle au milieu d'une commission de savants réunis *ad hoc* (2). On a trouvé le procédé un peu leste, et non sans quelque motif. Mais ce qu'on pas assez remarqué, c'est que l'idée, déjà effleurée par Celse, avait reçu de Voltaire sa vraie formule. Franchement, ils ont raison de vouloir lui élever une statue, car ils tiennent de lui tout ce qui paraît tant soit peu original dans leurs œuvres :

« On souhaiterait, par exemple, pour qu'un miracle soit bien constaté, qu'il fût fait en présence de l'Académie des sciences de Paris, ou de la Société royale de Londres et de la Faculté de médecine, assistées d'un détachement du régiment des gardes pour contenir la foule du peuple qui pourrait, par son indiscrétion, empêcher l'opération du miracle (3). »

Vous voyez, d'après cela, que Voltaire ne se gênait pas plus à l'égard de la divinité que les athées du XIXe siècle. Les savants de cette trempe ont l'habitude de traiter familièrement avec Dieu, à qui ils veulent bien reconnaître quelques qualités, pourvu qu'il consente à se mettre à leur niveau pour les gratifier d'une soirée amusante. Nous devons dire à la louange de Celse qu'il n'allait pas tout à fait jusque-là. Origène pouvait donc se dispenser de prouver qu'on n'a pas besoin de recourir aux lumières d'une Académie entière pour apprendre qu'un cadavre entré en putréfaction est un indice

(1) *Contre Celse*, I, 2, 62.
(2) *Vie de Jésus*, par M. Renan.
(3) Voltaire, *Dict. phil.*, art. *Miracles*, sect. I.

de mort, qu'on ne guérit pas un aveugle-né avec un peu de salive, et qu'à l'aide cinq pains et de deux poissons il n'est guère possible de rassassier cinq mille hommes, outre les femmes et les petits enfants. La science n'avait pas encore fait assez de progrès pour nécessiter une démonstration de ce genre. Mais l'apologiste du IIe siècle va plus loin; et ici nous sommes complètement de son avis. Il trouve que le défaut de science chez les apôtres corrobore leur témoignage en pareille matière, bien loin d'y porter le moindre préjudice. J'avoue que le bon sens, joint à des organes sains et à une grande simplicité d'âme, m'inspire à cet égard une confiance pleine et entière. Mais si, au lieu de ces témoins incapables de s'abuser sur ce qui leur crève les yeux, j'avais affaire à une réunion d'hommes ayant chacun une théorie médicale, des idées particulières sur la substance ou sur la nature des corps, j'y réfléchirais à plus d'une fois avant d'admettre leur témoignage. Car s'il existe des préjugés populaires, il y a aussi des préjugés scientifiques ; et ce ne sont pas les moins tenaces de tous. Je craindrais donc, et à bon droit, que ces hypothèses personnelles n'eussent déteint sur le récit lui-même ; au contraire, l'absence de toute préoccupation de ce genre chez des âmes aussi simples et aussi droites que les apôtres est l'une des raisons qui, jointes à tant d'autres, ne me permettent pas de discuter la fidélité de leur relation. D'ailleurs, si l'ignorance des apôtres était de nature à soulever la défiance et les contradictions, le succès de leur enseignement n'en deviendrait que plus merveilleux. Voilà ce qu'Origène oppose à son adversaire avec une logique qui ne laisse pas de prise au sophisme :

« Si Jésus avait choisi pour ministres de sa doctrine des hommes renommés comme savants, et capables d'enlever les suffrages de la multitude par leurs raisonnements subtils et par leur éloquence, on pourrait le soupçonner à bon droit d'avoir employé des moyens analogues à ceux des philo-

sophes qui ont voulu être fondateurs de secte. Dès lors sa doctrine n'aurait plus ce caractère de divinité qu'il lui attribuait, étant soutenue par tout ce que l'art d'arranger les mots et de chatouiller l'oreille a de plus propre à persuader; et la foi qu'on y aurait ajoutée, comme celle que les philosophes du monde ont dans leurs dogmes, eût été fondée sur la sagesse des hommes, et non sur la puissance de Dieu. Mais quand on voit des pêcheurs et des publicains qui n'avaient aucune teinte des lettres, comme l'Évangile l'atteste et comme Celse l'admet d'après leur propre témoignage; quand on les voit, dis-je, disputer hardiment contre les Juifs sur la foi de Jésus, et même porter avec succès leur prédication au milieu des autres peuples, peut-on s'empêcher de demander d'où leur venait cette force de persuasion? Car elle dépassait tout ce qu'on voit d'ordinaire. Ne faut-il pas en conclure que Jésus réalisait dans ses apôtres la parole qu'il leur avait adressée naguère : Suivez-moi et je vous ferai pêcheurs d'hommes (1) ? »

Celse ne faisait donc que détruire sa propre thèse en insistant sur le défaut de culture intellectuelle chez les apôtres. Cette absence de savoir humain et de littérature, en obligeant de conclure à une vertu divine pour expliquer leur succès, ne servait qu'à confirmer la vérité de leur narration. Jamais des hommes si ignorants et si simples n'eussent été capables d'inventer les faits qu'ils rapportent, ni la doctrine qu'ils enseignent. Origène a raison de s'appuyer sur une preuve dont l'évidence saute aux yeux. Dans le beau passage que je vais vous lire, il développe à l'avance l'idée que Rousseau exprimera si heureusement au sujet de l'Évangile : « l'inventeur en serait plus étonnant que le héros. »

« Nous croyons à la sincérité de ceux qui ont écrit les

(1) *Contre Celse*, I, 62.

Evangiles, parce que nous y voyons clairement des marques de leur piété et de leur candeur, n'y découvrant rien qui sente le déguisement, l'artifice, la fourberie ou l'imposture. Nous sommes persuadés que des âmes non moins étrangères aux subtilités de la science grecque, à ses sophismes et à ses tours insinuants, qu'à toutes les finesses de la rhétorique du barreau, n'auraient pas été capables d'inventer des choses si propres d'elles-mêmes à nous inspirer la foi et la résolution d'y conformer notre vie. Quelle était l'intention de Jésus, quand il employa de tels hérauts pour la propagation de sa doctrine ? D'une part, il ne voulait pas qu'on pût la soupçonner de se maintenir par l'illusion de quelques sophismes spécieux ; de l'autre, il voulait prouver aux personnes intelligentes que la bonne foi de ces écrivains, jointe, s'il faut le dire, à une grande simplicité, avait reçu une vertu divine mille fois plus efficace que la pompe des paroles, l'arrangement du discours, et tout ce luxe de divisions et de figures familières à la Grèce (1). »

Ailleurs, l'apologiste revient sur le même sujet, pour compléter son argument :

« S'il faut raisonner d'après la vraisemblance sur le premier établissement du christianisme, nous le reconnaîtrons sans peine, il n'est guère probable que les apôtres de Jésus, hommes illettrés et sortis des derniers rangs du peuple, aient osé prêcher au monde la religion chrétienne sur un autre fondement que la puissance dont ils étaient revêtus, et la grâce qui accompagnait leur prédication pour la faire accepter. Que leurs auditeurs aient renoncé à des coutumes héréditaires établies parmi eux depuis si longtemps, sans y avoir été déterminés par une vertu efficace et par des actions miraculeuses, et cela pour embrasser des dogmes si nou-

(1) *Contre Celse*, III, 39.

veaux et si différents de ceux qu'ils avaient sucés avec le lait, la chose n'est pas plus admissible (1). »

Ici Origène entrait dans un nouvel ordre de preuves. La conversion du monde opérée par douze hommes de la Galilée, sans le secours d'aucune force humaine, venait s'ajouter aux miracles évangéliques, pour en confirmer la certitude. C'était le prolongement de l'œuvre du Christ, dont la puissance surnaturelle survivait dans les apôtres. Pour démontrer la divinité de la religion chrétienne, il s'agissait de faire ressortir la portée immense d'un événement que Chateaubriand a si bien caractérisé dans ce mot: « le christianisme, prêché par des ignorants, a été cru par des savants; voilà pourquoi il ne ressemble à rien. » Sans miracles, s'écrie Origène, les apôtres n'auraient pu faire triompher anssi rapidement une doctrine inconnue jusqu'alors (2). Cette doctrine heurtait de front les préjugés et les croyances du monde entier; dès son apparition, juifs et païens, tous s'étaient ligués pour la combattre et l'étouffer dans le sang. De plus, ce n'était pas une doctrine purement spéculative, que l'on pût embrasser sans faire de grands sacrifices, ni contracter de graves obligations. Elle imposait un frein sévère aux passions humaines, en exigeant de ses adhérents la pratique des vertus les plus difficiles. Si donc, malgré tant d'obstacles matériels et moraux, elle s'est répandue en si peu d'années sur toute la surface de la terre, subjuguant les esprits, et réformant les âmes, le bon sens et la logique interdisent d'attribuer un pareil résultat aux ressources naturelles de quelques gens du peuple obscurs et illettrés. Cette preuve palpable de la divinité du christianisme, l'apologétique n'a cessé de la développer avec autant de vigueur que de clarté ; mais il est intéressant d'observer comment on la formulait au IIIe siècle, à une époque où nul ne

(1) *Contre Celse*, VIII, 47.
(2) *Ibid.*, I, 38.

pouvait contester sérieusement des faits dont tous étaient témoins :

« Celse nous dit que Jésus a paru au monde depuis fort peu d'années. Voici notre réponse : Si Jésus a pu, dans un si court espace de temps, disséminer sa doctrine sur la plus grande partie de notre globe, gagner à son enseignement tant de Grecs et de Barbares, de sages et d'ignorants, les porter à combattre pour le christianisme jusqu'à la mort plutôt que d'y renoncer, ce qu'on ne dit pas d'aucune autre religion, je demande si c'est là un événement auquel Dieu n'ait point eu de part. Je ne cherche pas ce qui peut favoriser ma cause, m'attachant uniquement à juger les faits avec impartialité. Eh bien! l'on m'accordera sans doute que ceux qui se proposent de guérir le corps n'arrivent pas à ce résultat sans la volonté de Dieu. Supposons donc un homme capable d'arracher les âmes à leurs vices, à l'intempérance, à l'injustice, au mépris de la divinité, une telle œuvre se bornerait-elle à cent âmes retirées de la corruption, il faudrait encore y voir l'effet d'une opération divine. A plus forte raison devra-t-on tirer cette conclusion, en comparant à leur ancienne vie la vie nouvelle de ce grand nombre d'hommes devenus les disciples de Jésus ; en voyant dans quel abîme de désordres, de fraudes et de cupidités ils étaient plongés avant de s'être laissé séduire, comme parlent Celse et ceux qui jugent comme lui, avant d'avoir embrassé cette doctrine que nos adversaires appellent « la peste du genre humain. » Ainsi raisonnera tout esprit équitable, dans la pensée que rien de bon n'arrive aux hommes sans la participation de Dieu. A partir du moment où ces hommes ont adhéré à la religion de Jésus, ils sont devenus des modèles de douceur et de fermeté, à tel point que l'amour d'une pureté plus qu'ordinaire et le désir de se consacrer plus parfaitement au service de Dieu en ont porté plusieurs à s'abstenir des plaisirs même permis. Il suffi

donc d'un peu d'attention pour se convaincre que Jésus a entrepris une œuvre supérieure aux forces humaines, et qu'il l'a exécutée comme il l'avait entreprise. Dès l'origine, tout ce qui avait quelque pouvoir sur la terre s'est opposé à l'établissement de sa doctrine : les princes qui ont régné successivement, les généraux d'armées qui commandaient sous eux, les préfets, les magistrats particuliers des villes, les soldats, le peuple. Elle a vaincu, elle a triomphé de tous les obstacles, montrant par là qu'elle était la parole de Dieu plus forte que toute puissance humaine. Elle a soumis la Grèce entière, la plus grande partie des nations barbares et amené au culte du vrai Dieu une infinité d'âmes (1). »

Nous devons rendre cette justice à Celse qu'il ne méconnaissait pas combien un changement sérieux dans les mœurs présente de difficultés. Aussi se croyait-il obligé de recourir à la magie pour expliquer le succès de la prédication apostolique. Vain subterfuge ! « Comment, lui répond Origène, attribuer à la magie les œuvres d'hommes dont tous les efforts tendaient à établir une religion qui proscrit les arts magiques (2) ? » Toujours est-il que le philosophe païen rendait au christianisme un hommage involontaire en constatant, par l'observation psychologique, combien la conversion d'une seule âme est chose malaisée pour qui ne voudrait employer que des moyens humains : « Tout le monde le sait, disait-il, ceux qui, à la pente naturelle vers le péché ont ajouté l'habitude, ne se réforment pas complètement par la crainte des châtiments, moins encore par la miséricorde, car c'est la chose la plus difficile du monde que de changer de nature (3). » Origène souscrit en partie à cette maxime, si propre à démontrer que le christianisme cherchait au-dessus de la nature humaine les forces qui lui

(1) *Contre Celse*, I, 26, 27 ; II, 79.
(2) *Ibid.*, I, 38.
(3) *Ibid.*, III, 65.

permettaient d'opérer un changement radical dans les mœurs de ses adhérents. Voilà pourquoi il revient à tant de reprises sur ces résultats qui constituent en effet le plus grand des miracles dans l'ordre moral. Sans doute il ne manque pas d'alléguer en outre les faits surnaturels qui, à l'époque où il écrivait, se produisaient encore assez fréquemment dans l'ordre extérieur et sensible pour confirmer la foi naissante et fortifier les fidèles au milieu des persécutions. L'assurance avec laquelle il oppose aux païens les dons extraordinaires que plusieurs chrétiens de son temps avaient reçus en partage, la qualité de témoin oculaire qu'il s'attribue sans crainte de trouver un démenti, tout cela ne permet guère de contester dans leur ensemble ces phénomènes miraculeux, dont la réalité est d'ailleurs garantie par d'autres témoignages contemporains (1). Mais l'on voit clairement qu'il attache beaucoup plus d'importance, comme preuve de la divinité du christianisme, aux merveilles de sainteté que la prédication évangélique avait réalisées au milieu d'un monde corrompu et pervers : de tous les arguments, c'était le plus propre à frapper des philosophes tels que Celse, pour peu qu'ils eussent voulu réfléchir aux difficultés qu'on éprouve à vaincre dans un seul homme les préjugés et les passions dont il s'est rendu l'esclave. Dans cette conversion rapide d'un si grand nombre d'âmes à l'Évangile, Origène trouve l'accomplissement manifeste de la parole du Sauveur prédisant à ses disciples qu'il leur serait donné d'opérer des prodiges supérieurs aux siens.

« Voyez, s'écrie l'éloquent écrivain, ce qui se passe dans le monde. Tous les jours les yeux des aveugles spirituels s'ouvrent à la lumière ; ceux qui étaient devenus sourds à la voix de la vertu ouvrent leurs oreilles pour écouter avec avidité tout ce qu'on leur dit de Dieu et de la vie bienheu-

(1) *Ibid*, I, 6, 46.

reuse qu'il nous prépare auprès de lui. Beaucoup d'autres en qui l'homme intérieur était boiteux, selon le langage de l'Écriture, guéris désormais par la doctrine de l'Évangile, ne se contentent pas de marcher, mais bondissent comme le cerf, animal ennemi des serpents et inaccessible au poison des vipères. Une fois guéris, ces boiteux reçoivent de Jésus la vertu de fouler aux pieds les serpents, les scorpions et toute la puissance de l'ennemi, eux dont les pieds étaient paralysés tout à l'heure ; ils les foulent aux pieds sans péril, car la malice et le venin des démons ne peuvent plus rien contre eux (1). »

Et ce seraient quelques hommes étrangers à tout art et à toute science humaine, qui auraient eu le privilège de réformer à un tel point les mœurs d'une grande partie de leurs semblables, sans autres ressources que celles de leur esprit naturellement étroit et borné?

« Quand nous voyons ces discours que Celse appelle bas et grossiers revêtir une force et un charme irrésistibles, quand nous les voyons partout rappeler la multitude de la débauche à la tempérance, de l'iniquité à la justice, de la pusillanimité à un tel degré de constance qu'elle méprise la mort pour la cause de la religion, comment pourrions-nous ne point admirer une puissance si merveilleuse? Sans doute elle avait une force de persuasion la parole de ces hommes qui reçurent dans l'origine la mission de propager notre doctrine et qui travaillèrent à fonder les églises de Dieu ; mais cette force de persuasion ne ressemblait point à celle que possèdent les maîtres de la sagesse platonicienne et les autres philosophes réduits aux seules ressources de la nature humaine. C'est Dieu qui fournissait aux apôtres de Jésus leurs arguments, avec la vertu de gagner les cœurs par la *démonstration de l'esprit et de la puissance*. Voilà pourquoi

(1) *Contre Celse*, II, 48.

leur parole, ou plutôt la parole de Dieu, se répandit avec tant de vitesse, transformant par leur ministère ceux que la nature et l'habitude entraînaient au péché. La crainte de quelque châtiment humain n'aurait pas été capable de corriger les pécheurs ; cette parole les corrigea, en les réglant et en les formant à son gré (1). »

J'ai dit, Messieurs, qu'une telle argumentation emprunte une force toute particulière à l'époque où écrivait Origène. Vous n'ignorez pas que Gibbon et d'autres auteurs plus récents ont essayé d'affaiblir le caractère miraculeux de l'établissement du christianisme, soit en contestant la rapidité de ses progrès, soit en diminuant les obstacles qui s'opposaient à son triomphe. Ces tentatives, dont nous avons déjà eu occasion de démontrer l'inanité, viennent échouer une fois de plus contre l'ouvrage que nous étudions en ce moment (2). Ce n'est pas au milieu du IIIe siècle, dans un livre destiné à réfuter les païens, qu'Origène aurait pu insister à tant de reprises sur la propagation aussi rapide que générale de l'Évangile, sur l'étonnante révolution morale qui en avait été la suite, si ces deux faits n'eussent été à l'abri de toute contestation sérieuse. Il aurait manqué son but et enlevé tout crédit à son œuvre en émettant sans motif des assertions qu'il eût été si facile de détruire, alors que trois générations à peine s'étaient écoulées depuis l'origine de l'Église. La même remarque s'applique aux obstacles matériels et moraux dont l'apologiste relève le nombre et la force. On conçoit qu'il puisse venir en idée à quelque romancier moderne de vouloir persuader à ses lecteurs que le polythéisme était mourant à l'époque des âpôtres ; mais écrire une telle phrase entre deux persécutions, au milieu de la guerre formidable que continuaient à

(1) *Contre Celse*, III, 68.

(2) Voyez *S. Justin*, l. I, II, III ; *Examen critique des apôtres de M. Renan*, p. 110 et ss.

faire au christianisme la philosophie, l'État et le peuple païens, c'eût été une cruelle plaisanterie. En ramassant toutes ses forces pendant trois siècles pour combattre la religion nouvelle avec une fureur sans pareille, le prétendu mourant ne montrait pas trop mal qu'il se portait assez bien. Quant à l'excellence de la morale évangélique, qu'on voudrait faire passer pour un moyen infaillible de succès, nous verrons plus tard ce que Celse en pensait, et combien il cherchait à rabaisser l'Évangile au-dessous de l'enseignement des philosophes. Cette idée qui nous paraît si belle, l'idée d'une religion embrassant tous les hommes dans les liens de la foi et de la charité, est précisément ce qui heurtera davantage les préjugés de l'orgueilleux sophiste. Origène se bornait donc à décrire le véritable état des choses, tel qu'il l'avait encore sous les yeux, quand il attribuait un caractère surnaturel au triomphe du christianisme. Non pas qu'il veuille exagérer cette thèse au point de prétendre que rien absolument, dans la situation de l'ancien monde, ne facilitait les succès de l'Évangile. Comme saint Augustin et Bossuet, il trouve et avec raison, dans la réunion de tous les peuples sous un même sceptre, une préparation providentielle au règne de Jésus-Christ.

« Dieu, dit-il, voulant disposer les nations à recevoir la doctrine de son Fils, les assujettit toutes à l'autorité romaine, de peur que des peuples étrangers l'un à l'autre et vivant sous différents sceptres ne fussent un obstacle à l'accomplissement de l'ordre que les apôtres avaient reçu de Jésus : « Allez et enseignez toutes les nations. » Personne n'ignore en effet que Jésus naquit sous le règne d'Auguste, et que ce prince avait comme réuni en un seul empire la plus grande partie des hommes qui habitent la terre. Des dominations multiples auraient entravé la diffusion de la doctrine de Jésus dans le monde entier ; car sans parler des motifs que nous donnions tout à l'heure, les peuples

auraient été forcés de combattre les uns contre les autres pour défendre mutuellement leur patrie. Voilà ce qui était arrivé avant l'époque d'Auguste, et bien antérieurement encore, quand les nécessités de la guerre armèrent entre eux les Athéniens et les peuples du Péloponèse, ainsi que tant d'autres nations. Comment donc cette doctrine pacifique, qui ne permet pas même de repousser l'outrage par l'outrage, aurait-elle pu triompher, si l'avènement de Jésus n'avait substitué par toute la terre le calme à la tempête (1) ? »

La démonstration de la divinité du christianisme par les prophéties et les miracles est l'une des parties les plus heureuses du *Traité contre Celse.* Élévation des idées, logique vive et pressante, style plein d'images et de mouvement, tout se réunit pour appeler l'attention sur ces pages qui peuvent servir de modèle à l'apologétique chrétienne. On n'aurait guère besoin d'y rien changer pour en faire une réponse complète aux objections du rationalisme moderne : voilà pourquoi je n'ai pas craint, dans cette leçon, de multiplier les citations, me bornant le plus souvent à laisser parler l'auteur lui-même, car l'on ne pourrait pas raisonner plus juste et il serait difficile de mieux dire.

(1) *Contre Celse,* II, 30.

TRENTE-QUATRIÈME LEÇON

La personne de Jésus-Christ. — Inventions et calomnies de Celse. — Sources auxquelles le sophiste païen puise ces fables ridicules et obscènes. — Grandeur morale de Jésus-Christ. — Son empire sur les âmes. — Comment les humiliations et les souffrances du Sauveur entraient dans le plan général de la Rédemption. — Celse admet dans les Évangiles ce qu'il juge favorable à sa cause, et rejette sans autre examen tout ce qui peut lui déplaire. — Difficultés qu'il oppose au récit de la résurrection du Christ. — De quelle manière Origène explique le délai de l'Incarnation. — Motifs et but de ce grand acte. — Objections tirées de l'immutabilité divine et des bassesses de la nature humaine. — Réponse de l'apologiste.

Messieurs,

En établissant la divinité du christianisme par les prophéties de l'Ancien Testament accomplies dans le Nouveau, et par les miracles évangéliques, Origène avait rempli une grande partie de sa tâche. Outre ces deux preuves péremptoires, la propagation aussi rapide que générale de l'Évangile, en dehors de toute puissance humaine, et malgré tant d'obstacles matériels ou moraux, la transformation merveilleuse qu'opérait la religion nouvelle dans la conduite de ses adhérents, l'héroïque fermeté des apôtres inspirant la constance non moins admirable des martyrs, voilà autant de faits qui imprimaient un caractère surnaturel à la révélation chrétienne. Or, du moment que l'œuvre elle-même apparaissait comme divine dans son origine et dans ses résultats, la divinité de son fondateur ne pouvait plus être mise en question. Car le Christ s'était déclaré le Fils de Dieu : si donc une pareille affirmation avait pu être marquée

du sceau divin, sans répondre à la réalité, l'idée de Dieu devenait un non-sens. En d'autres termes, la mission surnaturelle de Jésus, attestée par sa doctrine et par ses œuvres, démontrait du même coup sa divinité : devant une déclaration si formelle et si expresse, la logique ne permettait pas de lui attribuer la qualité d'envoyé céleste, et de méconnaître en lui le Verbe éternel. Dès lors, l'apologiste chrétien eût été en droit d'opposer une fin de non-recevoir à toutes les objections de la philosophie païenne contre le dogme de l'Incarnation. Mais ce grand sujet résumait trop bien tout le débat, pour qu'une attaque aussi radicale ne dût pas exiger de réponse directe. Alors, comme aujourd'hui, la controverse religieuse se concentrait sur l'Homme-Dieu, objet d'adoration et d'amour pour les chrétiens, de scandale pour les juifs, de dérision pour les païens; et jusqu'à la fin des siècles, le blasphème et la foi se croiseront autour de Celui que Dieu a établi au milieu du monde comme un signe de contradiction, auquel tout homme vient toucher pour son salut ou pour sa perte.

Celse attaquait la personne de Jésus-Christ avec d'autant plus de fureur qu'il se faisait à la fois l'organe des juifs et des païens, en exprimant leur haine commune dans une même diatribe. Les fables ridicules et obscènes que l'imagination de quelques rabbins devait ramasser plus tard dans les *Toldos Jesu*, ou livres de la génération de Jésus, l'épicurien du IIe siécle les connaît déjà, et les répète avec complaisance, telles qu'il les a puisées à cette source impure. Pour lui comme pour les auteurs cyniques du Talmud, la sainte Vierge devient une femme déshonorée par un soldat nommé Panthère ; et le Sauveur serait le fruit de cette union criminelle (1). On conçoit qu'un païen, habitué à remuer la fange de la mythologie grecque, ait pu accueillir

(1) *Contre Celse*, I, 28 et ss. ; 39.

avec faveur de pareilles indécences. Il n'y a pas lieu de s'étonner davantage que des hommes capables d'écrire le Talmud aient trempé leur plume dans la boue pour essayer de salir la naissance de Jésus-Christ (1). Mais ce que nous avons peine à comprendre, même de la part de Voltaire, c'est qu'il n'ait pas rougi de reproduire les infamies de Celse et des talmudistes, jusqu'à les juger plus croyables que le récit des Évangiles (2). En vérité, il est glorieux pour le christianisme d'avoir de tels adversaires ! Mais laissons là ce copiste sans pudeur des extravagances rabbiniques, pour nous borner à la controverse entre Celse et Origène. L'apologiste ne s'arrête pas longtemps à détruire un conte imaginé par la haine jointe à la sottise. Ce n'est pas en présence des Évangiles et de la tradition chrétienne qu'une pareille absurdité aurait pu mériter une réfutation sérieuse. Origène prend la question de plus haut ; et, sans recourir à la certitude du témoignage historique, il cherche dans le dogme de la Providence une raison décisive pour écarter une souillure incompatible avec la haute mission du Christ. Comment, s'écrie-t-il, le vice pourrait-il se trouver à l'origine de la réforme morale du genre humain ? Quel moyen de prêter raisonnablement une naissance honteuse et souillée à celui qui a tant fait pour la race humaine, qui a retiré de leurs égarements les Grecs et les Barbares pour les ramener à l'amour du Créateur par la crainte de ses jugements ? Peut-on supposer que la Providence eût imprimé le stigmate du déshonneur et de l'infamie à celui qui devait instruire et corriger tant d'âmes, au maître de la justice, de la tempérance et de toutes les vertus ? Cette réponse, Messieurs, serait parfaite, si Origène n'y avait mêlé sa théorie de la préexistence des âmes, en s'appuyant sur de prétendus mé-

(1) Voyez *S. Justin*, XXe leçon, *Du rabbinisme.*
(2) Œuvres de Voltaire, t. XXIII, 41, 42, *De la personne de Jésus.*

rites antérieurs à la naissance, au lieu de s'en tenir aux œuvres de la vie terrestre du Christ.

Mais cette tache disparaît devant les belles pages que lui suggèrent les critiques de l'orgueilleux sophiste sur l'humble naissance du Sauveur, sur la pauvreté de sa mère, sur l'obscurité de sa famille et de son pays. L'éloquence chrétienne n'a guère de morceaux écrits dans un style plus ferme ni plus élevé :

« L'objection de Celse me prouve précisément que Jésus est le Fils de Dieu. En effet, l'illustration de la naissance, le rang de la famille, la faculté qu'ont des parents riches de donner à leurs fils une éducation brillante et complète, toutes ces choses contribuent beaucoup à la gloire et à la réputation d'un homme (1). Mais celui qui, placé dans des conditions contraires, ne laisse pas de remplir la terre du bruit de son nom, quoique tout semble le condamner à l'obscurité ; celui qui néanmoins attire sur lui tous les regards, et oblige mille bouches à publier ses merveilles, un tel être, dans son élan spontané et grandiose, ne mérite-t-il pas qu'on admire tant de force et d'élévation ? Si l'on descend ensuite à un examen plus particulier, ne se demandera-t-on pas comment il a pu se faire qu'un homme né et élevé dans la pauvreté, étranger à tous les arts libéraux, n'ayant été instruit dans aucune des sciences qui apprennent à haranguer les multitudes, à les convaincre et à les persuader, qu'un tel homme ait osé promulguer de nouveaux dogmes, proposer à la race humaine un enseignement qui abolissait les rites des Juifs, sans déroger pourtant à l'autorité de leurs prophètes, et qui surtout anéantissait la religion des Grecs ? Par quelle science mystérieuse un homme, élevé comme nous venons de le dire, et dénué de toute instruction supérieure, d'après le propre aveu de ses ennemis,

(1) *Contre Celse*, I, 32, 33.

a-t-il pu révéler sur le jugement de Dieu, sur les châtiments du vice et les récompenses de la vertu, une doctrine propre à gagner non seulement les simples et les ignorants, mais encore une foule d'esprits clairvoyants, accoutumés aux méditations profondes et à l'étude du sens caché sous une enveloppe extérieure et grossière ? Lorsque, dans Platon, un Sériphien reproche à Thémistocle, à cet homme fameux par ses exploits militaires, de devoir sa renommée non à son propre mérite, mais au rang suprême qu'occupait sa patrie parmi les villes grecques, Thémistocle, tout en reconnaissant combien sa patrie avait contribué à l'illustrer, se contente de répondre : si j'étais né à Sériphe, je ne serais pas aussi célèbre ; mais lors même que vous auriez eu l'avantage de naître à Athènes, vous ne seriez pas devenu Thémistocle. Eh bien ! notre Jésus à qui l'on reproche d'être né dans un hameau et encore dans un hameau qui n'appartient ni à la Grèce ni à aucun autre pays estimé par le grand nombre, d'être le fils d'une pauvre ouvrière, d'avoir été contraint par l'indigence à quitter sa patrie et à travailler comme mercenaire en Égypte ; ce Jésus qui, pour me servir du même exemple, n'était pas seulement un Sériphien, né dans la dernière et la moins connue de toutes les îles, mais encore le plus obscur des Sériphiens, si je puis m'exprimer de la sorte, ce Jésus a néanmoins remué le monde plus que l'Athénien Thémistocle, plus que Pythagore, plus que Platon, plus que n'importe quel sage, roi ou général d'armée. N'est-il pas prodigieux que tant de causes naturelles d'obscurité aient abouti à éclipser toutes les gloires du monde ? Ainsi devra en juger quiconque examine attentivement la nature des choses. Parmi ceux que l'on nomme illustres, il s'en trouve peu qui le soient par plusieurs endroits à la fois. L'un se rend célèbre par sa sagesse ; l'autre par ses exploits militaires; plusieurs d'entre les Barbares se font admirer par les effets surprenants de leurs incan-

tations ; quelques-uns par d'autres qualités, toutes en petit nombre. Mais, sans parler d'une foule de vertus, Jésus s'est rendu admirable et par sa sagesse, et par ses miracles, et par son autorité. S'il s'est fait des adhérents, il n'a point agi comme un tyran qui gagne des gens pour l'aider à renverser les lois de son pays ; ni comme un voleur qui arme ses compagnons contre d'autres hommes ; ni comme un riche qui s'attire des clients à force de largesses ; ni enfin comme aucun de ceux dont la conduite est manifestement blâmable. Il s'est montré le vrai docteur enseignant aux hommes ce qu'ils doivent penser du Dieu suprême, quel culte ils sont tenus de lui rendre, et quelle morale ils sont obligés de suivre pour se rapprocher de lui (1). »

La grandeur morale de Jésus-Christ et son empire sur les âmes, voilà donc ce qu'Origène oppose au sophiste scandalisé de ne pas trouver dans la naissance du Fils de Dieu l'éclat et les pompes terrestres. Comme les répugnances de Celse montrent bien à quel point l'idée de la vraie grandeur s'était affaiblie dans l'esprit des juifs et des païens ! un Messie conquérant, traînant des armées à sa suite, tel était l'idéal des uns ; un empereur revêtu de pourpre et faisant mouvoir d'une parole quelques millions d'esclaves, voilà ce qui éblouissait les autres. Imaginations chimériques, contre lesquelles le christianisme n'a cessé de réagir par son dogme d'un Homme-Dieu né dans l'indigence et dans l'obscurité. C'est sa gloire d'avoir réduit à leur juste mesure tous ces avantages extérieurs dont se repaît la vanité humaine, et d'avoir fait triompher ici-bas cette idée désormais indestructible, que tout le mérite de l'homme se tire de la vertu, en sorte que la dernière femme du peuple peut dépasser en valeur morale le premier souverain du monde. Si Celse avait pensé en vrai philosophe, il aurait compris que, pour

(1) *Contre Celse*, I, 29, 30.

un Homme-Dieu, la grandeur ne pouvait consister qu'à fouler aux pieds les biens de la terre, comme sa puissance devait éclater dans l'absence de force humaine. C'est ce que Pascal a si admirablement exprimé dans le sublime fragment où il reprend et développe la pensée d'Origène. Il n'est pas de sujet qui ait mieux inspiré les deux apologistes :

« Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle part, sinon en Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différant en genre. Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre, et n'ont nulle besoin des grandeurs charnelles, où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus non des yeux, mais des esprits; c'est assez. Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps, ni des esprits curieux. Dieu leur suffit. Archimède, sans éclat, serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Oh ! qu'il a éclaté aux esprits ! Jésus-Christ, sans bien et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné; mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh ! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur et qui voient la sagesse. Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût. Il eût été inutile à Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi ; mais qu'il est bien venu avec l'éclat de son ordre ! Il est

bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre duquel est la grandeur qu'il venait faire paraître. Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur abandon, dans sa secrète résurrection, et dans le reste : on la verra si grande, qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas. Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse (1). »

Celse était du nombre de ces hommes qui n'ont pas le sens des grandeurs de l'ordre surnaturel. Les humiliations volontaires de Jésus-Christ déroutaient cet esprit habitué à juger des personnes et des choses par leur éclat extérieur. Qu'est-ce qu'un Dieu, s'écriait-il, qui, à peine né, s'enfuit en Égypte, pour échapper aux embûches d'un homme? Peut-on voir l'Être suprême dans celui qui se laisse abandonner et trahir par les siens, condamner et juger par des ennemis? S'il avait prévu ces desseins criminels, comme prétendent les chrétiens, quoi de plus simple que de les déjouer par sa toute-puissance? Pourquoi, à présent du moins, ne manifeste-t-il pas sa divinité en vengeant les outrages dont on l'accable, lui et son Père? S'il voulait obtenir la foi du genre humain, que ne disparaissait-il subitement de la croix à laquelle il était suspendu (2)? Ces objections prouvent évidemment que le sophiste païen n'avait aucune idée de la mission du Christ, ni du but de l'Incarnation. Celse, répond Origène, me rappelle ces gens qui, se bâtissant un monde différent du nôtre, n'hésitent pas à critiquer

(1) *Pensées de Pascal*, art. XVII, n° 1.
(2) *Contre Celse*, I, 66; II, 9, 16, 17, 18, 19, 20, 21; II, 68, 69.

l'œuvre de la Providence. Ah! s'écrient-ils, que les choses iraient beaucoup mieux, si l'on nous avait consultés avant de rien faire! Forfanterie ridicule! Nul doute qu'en vertu de sa nature divine Jésus ne pût disparaître comme bon lui semblait. En défiant la haine de ses ennemis avant que son heure fût venue, le Sauveur avait assez montré qu'il était le maître de donner sa vie ou de la conserver. Mais il s'agirait d'établir que l'accomplissement du désir de Celse eût servi le plan général de l'Incarnation. Ayant consenti à subir le supplice de la croix pour le salut du genre humain, le Christ a dû vouloir jusqu'à la fin les conséquences de son acte, et prouver la réalité de sa mort par les circonstances de sa sépulture (1). Aujourd'hui encore, comme pendant sa vie terrestre, il se laisse insulter par ses ennemis; mais est-ce que les athées n'insultent pas journellement la divine Providence, sans que leur crime reçoive ici-bas tout le châtiment qu'il mérite? Cette impunité temporaire prouve-t-elle quelque chose contre l'existence de Dieu (2)? Notre-Seigneur s'est livré aux coups des méchants parce qu'il l'a voulu; il ne serait pas tombé entre leurs mains s'il n'y avait consenti. Qui donc s'étonnera qu'au lieu d'éviter la trahison ou l'abandon des uns et les persécutions des autres, il se soit exposé aux maux que lui révélait sa prescience? Pour lui permettre d'accomplir son sacrifice, il fallait bien que sa nature humaine fût sujette à nos faiblesses et à nos infirmités: éloigner d'elle toute cause de douleur, c'eût été anéantir l'œuvre de la rédemption (3). D'ailleurs, sa divinité répandait trop d'éclat pour qu'on pût se scandaliser avec raison des abaissements volontaires de son humanité. Il naît d'une humble vierge; mais les anges dans le ciel et les hommes sur la terre rendent leurs hom-

(1) *Contre Celse*, II, 68, 69.
(2) *Ibid.*, II, 35.
(3) *Ibid.*, II, 23, 17, 9; I, 66.

mages au nouveau-né. Il consent à se faire baptiser par Jean pour accomplir toute justice ; mais les cieux s'entr'ouvrent lors de son baptême, l'Esprit saint descend sur lui sous la forme symbolique d'une colombe, et une voix céleste le proclame le Fils de Dieu. Il vit dans le dénûment ; mais à sa voix les boiteux marchent, les aveugles voient, les sourds entendent et les morts ressuscitent. Il meurt sur une croix ; mais à sa mort la terre tremble, les rochers se fendent, le soleil s'obscurcit, le voile du temple se déchire de haut en bas. Il est déposé dans un sépulcre; mais il ressuscite le troisième jour. Partout se manifeste sa double nature ; et sous la victime qui s'immole pour le salut du monde, la raison nous oblige de voir le Maître souverain de la vie et de la mort (1).

Voilà l'antithèse que Celse s'obstinait à méconnaître. Il consentait bien à se prévaloir du récit évangélique pour reprocher au Sauveur des humiliations dont il ne comprenait pas le motif ; quant aux œuvres merveilleuses du Christ, quoique racontées par les mêmes témoins, il les écartait *a priori* comme de pures fictions. En d'autres termes, il taillait et rognait à son gré dans les Évangiles, admettant ce qu'il jugeait favorable à sa cause, et rejetant sans autre examen tout ce qui pouvait lui déplaire. Ce procédé tout arbitraire, il l'a légué à ses successeurs; et récemment encore, l'auteur d'une *Vie de Jésus* et d'une *Histoire des des apôtres* nous offrait un échantillon fort curieux de ces fantaisies d'artiste qui échappent à toute discussion sérieuse (2). Origène s'indigne, et à bon droit, d'une partialité aussi révoltante : « S'agit-il d'accuser Jésus, s'écrie l'éloquent écrivain, Celse invoque le témoignage des Écritures, et il semble reconnaître leur autorité dès qu'elles paraissent

(1) *Contre Celse*, I, 40-60 ; II, 9, 10, 33, etc.
(2) Voir notre *Examen critique* des deux ouvrages de M. Renan.

fournir un prétexte à ses imputations. Ces mêmes Écritures renferment-elles des textes opposés à ceux dont il abuse pour calomnier le Christ, alors il fait semblant de ne plus les connaître le moins du monde (1). » Y a-t-il là une ombre de saine critique ou de bonne foi? « Car enfin, dit ailleurs l'apologiste, il est déraisonnable de ne consulter que la passion pour admettre ou pour repousser la déposition des mêmes témoins... Si Celse ajoute foi aux Evangiles là où il s'imagine trouver quelque prétexte d'attaquer les chrétiens; si au contraire il leur refuse toute créance, chaque fois qu'il y rencontre une preuve de la divinité de Jésus, nous lui dirons : rejette les Evangiles dans leur intégrité, et cesse de les citer contre nous, ou bien accepte tout ce qu'ils contiennent, et admire avec nous le Verbe de Dieu fait homme pour le salut du genre humain (2). » L'observation est de toute justesse; car il n'y a pas plus de raison d'admettre le témoignage des évangélistes sur un point que sur un autre. La franchise avec laquelle ils rapportent les faits mêmes qui peuvent fournir matière à objection montre précisément combien leur relation est digne de foi pour tout le reste. C'est encore à Origène que nous devons cette excellente remarque. Celse énumérait avec complaisance tous les outrages que le Sauveur avait subis pendant sa passion : il n'oubliait rien, ni le manteau d'écarlate, ni le sceptre de roseau, ni la couronne d'épines. Mais, lui demande son adversaire, où as-tu appris tout cela, sinon dans les Evangiles? Te figures-tu par hasard que les historiens de ces événements n'avaient pas su prévoir que toi et tes pareils vous pourriez y trouver un sujet de blâme ou de dérision? Si donc ils ne craignent pas de les raconter, au risque de prêter le flanc à tes calomnies, admire leur sincérité pour tout l'ensemble du récit, au lieu de supprimer arbitraire-

(1) *Contre Celse*, VI, 75.
(2) *Ibid.*, II, 11, 33.

ment ce qui te déplaît. Tu les regardes comme des auteurs véridiques, lorsqu'ils t'apprennent les souffrances du Christ, la désertion de ses disciples et d'autres circonstances dont tu cherches à tirer parti; accepte aussi leur témoignage, quand ils rapportent les prodiges qui ont fait dire au centenier sur le Calvaire : « Celui-ci était véritablement le Fils de Dieu. » Ecoute-les avec la même docilité, racontant la manière dont les apôtres ont réparé leur chute, la liberté généreuse avec laquelle ils ont parlé aux Juifs, et la constance qu'ils ont montrée en scellant de leur sang la doctrine du maître. Bref, ne prends pas ton imagination pour la règle de la vérité, et ne mets pas en pièces les quatre Evangiles, pour t'en fabriquer un cinquième avec les seuls débris que la passion et l'intérêt te portent à épargner (1).

Celse n'avait pas une idée assez exacte de la bonne foi. Il admettait, lui aussi, plusieurs mesures dans la sincérité, en cherchant à distinguer entre les grands et les petits mensonges; car toutes ces maximes, qui ont eu un certain retentissement dans l'histoire contemporaine, sont depuis longtemps du domaine de l'archéologie. Origène lui demande avec raison ce qu'il faut entendre en pareil cas par de grands ou de petits mensonges. « Une fausseté, dit-il, n'est pas plus grande ni plus petite qu'une autre fausseté (2). » Jésus-Christ et les apôtres étaient sincères, ou ils ne l'étaient pas; et dans les affirmations qui résument leur enseignement, il n'y a pas de milieu entre l'imposture et la bonne foi. Je comprends qu'un homme, dont les idées morales étaient aussi peu fermes, ait cru voir partout des fictions. De tous les faits auxquels il applique sa théorie des grands et des petits mensonges, la résurrection du Seigneur est celui qui l'a préoccupé davantage. On ne citerait guère de difficulté sou-

(1) *Contre Celse*, II, 34, 35, 36, 37, 45.
(2) *Ibid.*, II, 7.

levée depuis lors sur ce point capital, qu'il n'ait formulée d'avance, à tel point qu'en reproduisant ses paroles, on a l'air de vouloir résumer toutes les objections des incrédules anciens et modernes.

Et d'abord, il attaque le témoignage sur lequel repose la certitude de ce grand fait. Comme les rationalistes de nos jours, il hésite à se prononcer sur la question de savoir si Jésus-Christ était réellement mort ou non : il affirme le pour et le contre, selon les nécessités du moment (1). Puis il en vient à ceux auxquels le Sauveur s'était manifesté après sa résurrection. On nous disait récemment que « la passion d'une hallucinée a donné au monde un Dieu ressuscité (2). » Le mot est de Celse : « Une femme fanatique (γυνη πάρυιστρος), s'écriait-il, telle est la grande autorité sur laquelle vous vous appuyez ; tous ont été les témoins du supplice de Jésus ; un seul l'a été de sa résurrection (3). » Malgré le ton d'assurance avec lequel l'épicurien du IIe siècle débite ces plaisanteries, elles n'étaient guère faites pour embarrasser son adversaire. Sans s'arrêter à tant d'autres preuves qui établissent la réalité de la mort du Sauveur, Origène se contente d'insister sur le caractère public de cet événement: « Jésus-Christ est mort sur la croix à la vue de tout un peuple, afin d'enlever tout prétexte de dire qu'il n'était mort qu'en apparence, et qu'après s'être dérobé volontairement aux regards des hommes, il avait reparu ensuite pour feindre une résurrection (4). » D'autre part, il n'est pas vrai d'affirmer avec Celse que Marie Madeleine seule vit Jésus ressuscité. A cette sainte femme, qu'il plaît à l'insulteur d'appeler « une hallucinée », il faut joindre d'abord Marie, mère de Jacques et de Joseph, comme le rapporte saint

(1) *Contre Celse*, II, 39, 61.
(2) *Vie de Jésus*, par M. Renan, p. 434.
(3) *Contre Celse*, II, 56, 70.
(4) *Ibid.*, II, 56.

Matthieu. Puis, suivant le récit des Evangiles, confirmé dans ses principaux traits par l'apôtre Paul, Jésus ressuscité s'est montré à Pierre, à Jacques, aux onze apôtres réunis, aux deux disciples allant à Emmaüs, aux sept apôtres pêchant sur le lac de Tibériade, à plus de cinq cents frères rassemblés, dont beaucoup vivaient encore à l'époque où Paul écrivait aux Corinthiens. Tous ces hommes ont été les témoins oculaires de la résurrection; et leurs hésitations, leur doute prolongé, leur excessive lenteur à se rendre au témoignage de leurs sens, prouvent bien que l'évidence seule avait pu subjuguer leur esprit (1).

« Mais, répliquait le sophiste païen, puisque Jésus voulait manifester sa divinité par sa résurrection, que ne se montrait-il à ses ennemis, à son juge, et généralement à tout le monde? (2) » Et qu'est-ce qui lui en faisait une loi? répond Origène. Du moment qu'il offrait à tous une garantie suffisante du fait dans la personne de quelques témoins dignes de foi, personne n'avait le droit d'en réclamer davantage. Peut-on trouver mauvais qu'il ne se soit transfiguré sur le Thabor qu'en présence de Pierre, de Jean et de Jacques, au lieu d'opérer ce miracle sous les yeux de la multitude? Ainsi Dieu n'était-il apparu, dans l'Ancien Testament, qu'à Abraham et à un petit nombre d'hommes privilégiés, dont la mission consistait à redire au reste des mortels ce qu'ils avaient vu et entendu (3). Comme Pascal, l'apologiste du IIIe siècle demande aux œuvres divines assez de clarté pour que la bonne foi ne puisse pas s'y méprendre, mais non une évidence tellement irrésistible qu'il n'y ait plus aucun mérite à les reconnaître (4) Outre cette réponse, fondée sur la liberté de Dieu et sur l'économie générale de la religion, il

(1) *Contre Celse*, II, 70, 65, 63, 62, 61.
(2) *Ibid.*, II, 63, 67.
(3) *Ibid.*, II, 65, 66.
(4) *Ibid.*, II, 67; *Pensées de Pascal*, art. XX, n° 1.

en donne une autre qui me paraît moins satisfaisante. D'après lui, Jésus-Christ ne s'est pas montré à ses ennemis après sa résurrection, pour ménager leur faiblesse, et pour ne pas aggraver leur faute en les exposant à une nouvelle résistance plus coupable que la première. Sans vouloir nier ce qu'il y a d'ingénieux et de délicat dans cette hypothèse, nous devons dire cependant que la conduite du Sauveur s'explique par une raison infiniment plus plausible. Jésus-Christ n'a pas choisi pour témoins de sa résurrection ceux qui l'avaient méconnu pendant sa vie, parce qu'ils ne méritaient pas ce privilège. Le crime ne crée pas de droit contre Dieu, et ce serait une étrange aberration que d'y voir un titre à une faveur quelconque. Il suffit assurément que Dieu mette la vérité à la portée des méchants, pour ôter par là toute excuse à leur incrédulité; mais se prévaloir d'une révolte pour exiger une distinction, ce serait peut-être se montrer par trop difficile.

Enfin l'auteur du *Discours véritable* cherchait à mettre les évangélistes en contradiction avec eux-mêmes sur les circonstances de la résurrection. « On raconte, disait-il, qu'au tombeau de Jésus il vint deux anges, selon les uns, et un seul, selon d'autres (1). » Découverte merveilleuse, pour laquelle chaque rationaliste jusqu'à Strauss a été tenté plus ou moins de prendre un brevet d'invention. « Celse, répond Origène, aura sans doute remarqué que Matthieu et Marc ne parlent que d'un ange, tandis que Luc et Jean font mention de deux. Mais où est la contradiction? L'ange unique dont parlent les uns est celui qui renversa la pierre du sépulcre, et les deux anges mentionnés par les autres sont ceux qui se présentèrent aux femmes près du monument, avec des robes brillantes, ou ceux qui se montrèrent assis dans le sépulcre et vêtus de blanc (2). » Rien de plus simple

(1) *Contre Celse*, II, 64, 66, 67.
(2) *Contre Celse*, V, 56.

que la solution de cette terrible difficulté. En parlant d'un ange, on n'exclut pas la présence d'un autre; et mentionner deux anges, ce n'est sans doute pas nier qu'il y en ait eu un. Il suffit de souffler sur ces fantômes pour les faire disparaître. Et quand nous remontons ainsi aux sources où ont puisé les incrédules modernes, ce n'est pas, croyez-le bien, que nous songions le moins du monde à leur reprocher ces emprunts. Il est tout simple que, ne trouvant rien de mieux à imaginer, ils se bornent à répéter ce qu'on avait dit avant eux. Mais ce qui nous paraît fort singulier, c'est qu'on prenne de tels airs de jeunesse sous une vieille défroque, et qu'après avoir ramassé quelques bribes dans les ouvrages de Celse, et d'autres auteurs non moins récents, on vienne nous dire avec une grande pompe de style, que « la critique est née de nos jours. » Voilà des prétentions à la nouveauté qui nous semblent un peu exagérées; et peut-être serait-il bon de ne pas oublier, dans l'intérêt de la science moderne, que dix-sept siècles de date constituent une antiquité assez respectable.

D'après ce que nous venons de dire, il vous est facile de voir comment Celse écrivait sa *Vie de Jésus*. Il admettait les Évangiles pour tout ce qui lui paraissait fournir matière à une objection; quant au reste, il le rejetait comme préjudiciable à sa cause. En conséquence, il tronquait les citations, s'arrêtant juste à l'endroit où il aurait pu trouver la solution de la difficulté. Ainsi, par exemple, il citait volontiers cette parole du Christ : « Mon Père, que ce calice s'éloigne de moi, s'il est possible »; mais, comme le fait remarquer Origène, il supprimait les mots qui suivent immédiatement, et qui témoignent si bien de la fermeté du Sauveur ainsi que de son respect pour la volonté de son Père : « Cependant, qu'il en soit non comme je veux, mais comme vous le voulez (1). » Il est évident qu'un travail poursuivi

(1) *Contre Celse*, II, 21.

sur un tel plan, et à l'aide de procédés aussi arbitraires, ne pouvait être sérieux ; et je préfère de beaucoup à cette parodie de l'histoire le genre d'arguments que Celse dirige contre le dogme de l'Incarnation. Au moins y a-t-il là quelques objections qui méritent la peine d'être relevées ; et nous ne ferons que rendre justice au philosophe païen, en reconnaissant que cette partie de son ouvrage dénote un esprit subtil et pénétrant.

Il s'étonne en premier lieu du délai de l'Incarnation : « Eh quoi ! après tant de siècles Dieu pense enfin à faire rentrer les hommes dans la voie de la justice : il n'y pensait donc pas auparavant ? » — « Si Dieu, semblable au Jupiter de la comédie, voulait, en se réveillant d'un long sommeil, délivrer le genre humain de ses maux, pourquoi envoyer dans un coin de la terre l'Esprit dont vous parlez ? Il devait le souffler de la même manière dans beaucoup d'autres corps et le répandre ainsi par tout l'univers (1). » Origène fait remarquer avec beaucoup de raison combien il est ridicule d'adresser à Dieu de semblables questions. Pour être en droit de les soulever, il faudrait connaître dans son ensemble le plan de la Providence, tandis que nous ne savons le tout de rien. « Il y a, dit le grand écrivain, de certains ressorts secrets et inexplicables dans cette conduite diverse de la Providence à l'égard des âmes humaines (2). » Celse demande pourquoi Dieu n'a envoyé son Fils qu'après tant de siècles ; mais n'y a-t-il pas une infinité d'autres questions, non moins mystérieuses, que l'on pourrait poser au même titre ? Pourquoi Dieu n'empêche-t-il pas nos désordres, au lieu de les réparer ? Pourquoi n'a-t-il pas créé l'homme impeccable ? Pourquoi ceux-ci plutôt que ceux-là naissent-ils en tels lieux et sous telle domination, enfants de

(1) *Ibid.*, IV, 7 ; VI, 78.
(2) *Contre Celse*, IV, 8.

Jacob ou descendants des Gentils? Qui ne voit que de pareils secrets sont insondables, et que la raison humaine se trouve à court, du moment qu'elle tente de résoudre ces problèmes?

« Celse voudrait-il que Dieu, faisant une soudaine impression sur l'esprit des hommes, pour en bannir le vice et y introduire la vertu, les corrigeât en un instant? D'autres demanderont si pareille chose est possible, si elle ne répugne pas à la nature humaine; mais, accordons qu'elle n'y répugne pas, que devient le libre arbitre? Comment l'amour de la vérité ou la haine du mensonge seront-ils dignes de louange? Supposons même qu'un tel changement soit à la fois possible et convenable : ne se trouvera-t-il pas aussitôt quelque imitateur de Celse pour demander si Dieu n'aurait pu dès le commencement créer les hommes dans un tel état de perfection que n'ayant jamais de vices ils n'eussent besoin d'aucune correction? Ces objections peuvent troubler les simples et les ignorants, mais non l'homme qui a considéré attentivement la nature des choses. Celui-là sait qu'ôter à la vertu la liberté du choix, c'est la détruire (1). »

On ne saurait mieux établir que l'homme n'est pas recevable à scruter un mystère dont le secret lui échappe. Comme rien ne l'obligeait à réparer nos fautes, Dieu était libre assurément de choisir son heure pour réaliser son plan de miséricorde; et nul n'a le droit de lui demander pourquoi cette œuvre de pure libéralité ne s'est pas accomplie plus tôt ou plus tard. Si Origène avait voulu approfondir davantage une matière « qui, disait-il, exigerait tout un traité », il lui eût été facile d'expliquer le délai de l'Incarnation par des raisons de haute convenance. Pour que l'humanité comprît bien la profondeur de sa chute, et

(1) *Contre Celse*, IV, 3, 4.

son impuissance à s'en relever par elle-même, il fallait que l'erreur parcourût plus d'une phase, et que l'esprit humain à bout de ressources et de combinaisons eût épuisé le cercle de ses tentatives. Le Christ ne devait apparaître qu'après cette expérience de quarante siècles, renouvelée sous toutes les formes et par les efforts réunis de la science, de l'art et de la politique. Alors seulement le bienfait de l'Incarnation pouvait être apprécié par les hommes à sa juste valeur. Est-ce à dire que, dans l'intervalle qui sépare la chute de la réparation, Dieu avait abandonné ses créatures sans leur laisser aucun moyen de salut? Non assurément, répond Origène. La Sagesse divine n'est apparue dans sa plénitude qu'après de longs siècles; mais, « dans tous les temps, Dieu a fait descendre son Verbe dans de saintes âmes, et corrigé par le secours de ses prophètes et de ses amis quiconque s'est montré docile (1). » Les lumières de la raison, l'enseignement traditionnel, les livres saints, les prophètes envoyés d'âge en âge, voilà autant de moyens propres à éclairer les âmes et à les diriger dans la voie du bien :

« Je réponds à Celse que Dieu n'a jamais cessé de vouloir justifier les hommes : il a toujours pris cette œuvre à cœur, et en créant l'homme animal raisonnable, il lui a fourni les moyens de pratiquer la vertu et de renoncer au vice. Aucune génération ne s'est écoulée sans que la Sagesse divine, descendant dans les âmes qu'elle trouvait saintes, n'en fît des prophètes et des amis de Dieu. Les livres sacrés nous montrent, dans tous les âges, des exemples de justes qui recevaient l'Esprit divin, et qui ensuite travaillaient de toutes leurs forces à la conversion des autres... Si, pour de sages raisons, Jésus a retardé jusqu'à nos jours l'économie de l'Incarnation, il n'en avait pas moins, de tout

(1) *Contre Celse*, IV, 3.

temps, répandu ses bienfaits sur le genre humain. Jamais, en effet, il ne s'est rien produit de bon parmi les hommes qu'autant que le Verbe divin daignait agir sur les âmes jugées dignes de ressentir, même pour un temps très court, la vertu de ses opérations. Ce n'est pas non plus sans de justes motifs que Jésus n'a paru que dans un petit coin de la terre. Car c'est au milieu de ceux qui connaissaient le Dieu unique, qui lisaient ses prophéties et y voyaient l'annonce du Christ, c'est là, dis-je, que le Christ prédit par les prophètes devait descendre, et cela dans un temps si favorable que de ce petit coin il pût se faire connaître par toute la terre (1). »

La difficulté tirée du délai de l'Incarnation s'évanouissait donc devant la liberté absolue de Dieu, comme du reste les bienfaits antérieurs à cet acte suprême montraient assez que la Providence n'avait délaissé le genre humain à aucune époque. Après avoir vainement critiqué un retard si bien justifié, Celse combat les motifs et le but de l'Incarnation. Ici la frivolité de l'épicurien reprend le dessus sur les allures plus graves du libre penseur engagé dans une thèse sérieuse. « Pourquoi, se demande le facétieux écrivain, Dieu serait-il descendu sur la terre ? Est-ce pour savoir ce qui se passe parmi les hommes ? Il l'ignorait donc auparavant (2). » Pitoyable objection, qu'Origène se contente de détruire en deux mots. Jamais chrétien n'a dit pareille chose : pour s'instruire de l'état des affaires humaines, le Verbe éternel n'avait nul besoin d'apparaître au milieu de nous ; il s'est revêtu de notre chair mortelle afin de rétablir le règne de Dieu sur la terre en ramenant les intelligences à la vérité et les cœurs à la vertu (3). Nous ne prétendons pas davantage que Dieu se soit montré aux hommes sous une forme vi-

(1) *Contre Celse*, IV, 7 ; VI, 78.
(2) *Ibid.*, IV, 2.
(3) *Ibid.*, IV, 3.

sible, parce qu'il aurait manqué quelque chose à son bonheur : non, c'est l'amour, le désir de se communiquer à ses créatures qui a été le vrai motif de l'Incarnation. En prenant la nature humaine, le Verbe a voulu, d'une part, délivrer de leurs misères ceux qui croiraient en lui et reconnaîtraient sa divinité ; de l'autre, enlever aux incrédules tout prétexte de s'excuser sur l'absence d'un enseignement clair et accessible à tous (1). Ainsi affranchie de l'erreur et du vice, l'humanité s'est vue ramenée à son principe et divinisée en quelque sorte dans la personne du Verbe incarné. « Car c'est en lui qu'à commencé l'union de la nature divine avec la nature humaine, afin que, par cette union, celle-ci devînt divine elle-même , non seulement en Jésus, mais en tous ceux qui, après avoir cru, conforment leur vie aux préceptes de Jésus; car tous ceux qui les suivent ont part à l'amitié de Dieu et entrent dans sa communion (2). » Voilà le but de ces sublimes abaissements. Origène ne juge pas à propos de s'engager plus avant dans une question que son adversaire se bornait à effleurer. Par contre, il s'étend au long sur les sophismes assez spécieux par lesquels Celse cherchait à combattre la possibilité de l'Incarnation. A cet égard l'argumentation du philosophe païen pouvait se résumer dans une double idée : l'Incarnation est impossible, parce qu'elle introduit du changement dans la divinité ; elle est impossible, parce qu'elle est disproportionnée avec la bassesse de l'homme.

« Si Dieu descend vers les hommes, disait Celse, il ne peut le faire sans changer : de bon, il deviendra nécessairement méchant ; de beau, laid ; d'heureux, malheureux ; de très bon, très mauvais. Or, si la nature des choses périssables est de s'altérer, celle des choses éternelles est de

(1) *Contre Celse*, IV, 6.
(2) *Ibid* , III, 28.

rester identiques : donc, un pareil changement ne saurait convenir à Dieu (1). » Il est évident que si l'objection avait quelque force, elle prouverait tout autant contre les dogmes de la création et de la providence : aussi les athées et les panthéistes ne manquent-ils pas de s'en prévaloir pour prétendre que Dieu n'a pu créer le monde, parce qu'il aurait acquis par là une nouvelle perfection en devenant créateur de non-créateur qu'il était. Or, comme nous l'avons fait observer plus d'une fois, de pareilles difficultés montrent tout simplement que notre intelligence, incapable de pénétrer à fond et d'embrasser dans toute leur étendue les rapports de l'infini et du fini, éprouve quelque peine à concilier l'immutabilité absolue de Dieu avec son activité extérieure ; mais du moment que l'existence de Dieu et celle du monde nous sont également démontrées, nous sommes bien obligés d'admettre l'une et l'autre, quoique cette coexistence reste pour nous un fait incompréhensible (2). Quant à l'incarnation du Verbe, l'objection se résout par la distinction des deux natures divine et humaine dans le Sauveur. « Celse, répond Origène, ne sait pas discerner ce qu'il y avait de mortel d'avec ce qu'il y a d'immortel en Jésus-Christ (3). » La divinité, dans l'Incarnation, demeure immuable ; l'humanité seule est sujette au changement. Une âme et un corps humains ont été unis au Verbe de Dieu, voilà tout ; quant au Verbe lui-même, il n'a pas subi la moindre altération :

« Celui qui est descendu parmi les hommes avait la nature de Dieu ; et s'il s'est anéanti lui-même, c'est uniquement par amour pour eux et afin de se mettre à leur portée. Ce n'est pas que sa bonté se soit changée en malice, car il n'a jamais péché ; ni que sa beauté se soit convertie en lai-

(1) *Contre Celse*, IV, 14, 5.
(2) Voir Leçon XVIe.
(3) *Contre Celse*, IV, 16.

deur, car il n'a pas connu le mal ; ni que du bonheur il soit tombé dans l'infortune, car en s'humiliant pour sauver le genre humain, il n'a rien perdu de sa félicité ; ni enfin que ses perfections aient fait place à des défauts, car sont-ce des défauts que la douceur et l'humanité ? Quoi ! parce que le médecin voit de tristes objets ou qu'il touche des choses désagreables, direz-vous que de bon il devient méchant ; de beau, laid ; d'heureux, infortuné ? Et cependant cette comparaison même n'est pas exacte ; car le médecin qui voit et touche ces choses n'est pas trop sûr d'éviter à son tour les mêmes accidents. Au contraire, celui qui guérit les blessures de nos âmes par le Verbe de Dieu qui est en lui, n'a pu contracter aucune souillure. Si Celse prétend que le Verbe, ce Dieu immortel, n'a pu prendre un corps mortel et une âme humaine sans subir quelque changement ou quelque altération, qu'il sache bien une chose : le Verbe, demeurant toujours Verbe quant à sa nature, ne souffre rien de ce que souffrent l'âme et le corps ; seulement, afin de s'accommoder à la faiblesse d'hommes qui ne peuvent soutenir l'éclat et la gloire de sa divinité, il se présente à eux sous un vêtement de chair, et se sert d'une voix corporelle jusqu'à ce que les âmes assez heureuses pour l'accueillir dans cet état se soient élevées par lui au-dessus d'elles-mêmes et parviennent à le contempler, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, dans sa forme première» (1).

L'immutabilité divine n'est donc pas un obstacle à l'incarnation du Verbe, pas plus qu'elle ne détruit le dogme de la création ou celui de la Providence. A moins de condamner Dieu à une inertie complète, nous sommes bien forcés d'admettre qu'il est libre de poser un acte dont l'effet se produit en dehors de sa substance, et par conséquent qu'il a pu se revêtir de la nature humaine. Mais si l'Incar-

(1) *Contre Celse*, IV, 15.

nation n'implique aucun changement dans l'essence divine, n'est-ce pas exalter l'homme au delà de toute mesure que de lui attribuer un tel privilège? En vrai épicurien, Celse met tout en œuvre pour déprécier l'homme, qu'il rabaisse au rang de la brute, jusqu'à l'estimer inférieur aux abeilles, aux fourmis, aux oiseaux, même aux bêtes féroces. Et Dieu se serait uni à un pareil être qui n'a rien reçu de plus en apanage que les vers et les grenouilles, auquel les éléphants, les aigles et les serpents peuvent le disputer à bon droit en lumières et en sagesse (1)? Origène relève avec une noble fierté des bouffonneries si déplacées dans la bouche d'un homme qui prétendait faire métier de philosophe. « Si Dieu préfère les bêtes aux hommes, s'écrie-t-il dans sa légitime indignation, puisses-tu partager cette préférence et leur devenir semblable afin de la mériter (2)! » Mais non, ce qui assure à l'homme une supériorité incontestable sur tous les animaux, c'est d'abord son intelligence. « La participation seule de la raison élève l'être qui en jouit bien au-dessus de ceux qui ne possèdent pas cet avantage (3). » Que la puissance et la sagesse du Créateur éclatent dans les propriétés merveilleuses dont il a doué certains animaux, voilà ce que les Écritures, d'accord avec la science, nous portent à reconnaître et à admirer; mais quelle différence entre les lumières de la raison, et un mouvement aveugle de la nature, un instinct irrésistible que détermine la construction particulière des organes (4)! Quoi! il y aurait plus de sagesse parmi les bêtes que dans les âmes de Phérécyde, de Pythagore, de Socrate, de Platon; et c'est un philosophe qui parle ainsi, sans se laisser émouvoir par le magnifique développement des sciences, des arts et de l'industrie humaine (5)!

(1) *Contre Celse*, IV, 23-30, 74-79.
(2) *Ibid.*, IV, 97.
(3) *Ibid.*, IV, 24.
(4) *Ibid*, IV, 81, 85, 86.
(5) *Ibid.*, IV, 30, 81, 97.

Il y a plus, car l'homme, doué d'intelligence et de raison, est encore un être moral capable de vertu ; et lors même qu'il se roule dans la fange du vice, cette faculté indéfinie de revenir au bien le met hors de pair avec le reste de la création terrestre :

« Jamais une nature raisonnable, quelle qu'elle soit, ne peut être sérieusement comparée à un ver, car elle reste capable de vertu : elle conserve en elle les impressions du bien, comme autant de semences qu'elle ne saurait perdre entièrement ; dès lors la puissance de redevenir vertueux empêche toute assimilation de ce genre. Il en résulte que les hommes, pris en général, ne peuvent être abaissés au rang de la brute, même quand on les met en parallèle avec la divinité; car la raison, tirant son origine du Verbe qui est en Dieu, ne permet pas de dire que l'être raisonnable soit absolument étranger à Dieu... Donc, puisque la nature de la raison exclut de pareils rapprochements, gardons-nous bien de faire à la nature humaine, à cette nature formée pour la vertu, l'injure de la comparer aux animaux, lors même qu'elle en vient à pécher par ignorance (1). »

Devant cette double prérogative de la nature humaine, le disciple d'Épicure a beau vanter la grandeur, la force ou l'adresse de certains animaux, ce n'est pas aux dimensions du corps, répond le philosophe chrétien, qu'il faut mesurer la dignité d'un être (2). L'homme pense, et il est capable de vertu, cela suffit pour faire de lui le roi de la création. C'est l'idée que Pascal exprimera dans ces lignes si justement célèbres : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser; une vapeur, une

(1) *Contre Celse*, IV, 25.
(2) *Ibid.*, IV, 24.

goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui ; l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc dans la pensée : c'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée que nous ne saurions remplir (1). »

Celse ne manquait pas de chercher une cause d'infériorité dans l'état de faiblesse où l'homme se trouve à sa naissance, dans le besoin qu'il a de ses semblables pour croître et se nourrir, tandis que les animaux se suffisent à eux-mêmes et trouvent autour d'eux, sans travail ni peine, tout ce qui leur est nécessaire à la vie. Cette objection inspire à Origène une des plus belles pages de son livre :

« Celse ne voit pas que Dieu a créé l'homme indigent, pour lui fournir l'occasion d'exercer son esprit, qui autrement serait demeuré oisif et sans aucune connaissance des arts. Car c'est cette indigence qui l'a contraint de multiplier les métiers, soit pour sa nourriture, soit pour ses vêtements. Et certes, il était mille fois plus avantageux pour des hommes incapables de s'appliquer à l'étude des divins mystères ou à la philosophie, qu'ils manquassent de tout : par là ils se sont vus forcés de cultiver les arts, tandis qu'ils les auraient négligés, dans l'abondance de toutes choses. Ainsi la disette des aliments nécessaires pour la vie a donné naissance à la culture des champs, de la vigne et des jardins : de là sont venus les charpentiers et les forgerons, dont l'industrie prépare des instruments aux travaux d'où nous tirons notre nourriture. Le besoin de se couvrir a produit les tisserands, les cardeurs et les filateurs; de là encore les maçons, dont l'industrie croissant par l'exercice s'est élevée jusqu'à l'architecture. Le besoin des commodités de la vie a

(1) *Pensées de Pascal*, art. I, n° 6.

fait découvrir l'art de la navigation, afin de pouvoir transporter dans un pays les productions qui manquent à l'autre. De sorte qu'en cela même il y a de quoi admirer la Providence, qui a créé indigent le seul animal raisonnable. Si elle fournit aux animaux sans raison leur nourriture toute préparée, c'est précisément parce qu'ils n'ont aucune aptitude pour les arts (1). »

L'objection de Celse se retournait ainsi contre lui, en faisant ressortir davantage les titres de supériorité que la nature humaine possède sur tout ce qui l'entoure. Origène avait donc raison de dire que l'homme est le centre du monde visible, et que la création matérielle vient se terminer à cet esprit incarné qui la rattache à son auteur par le lien de l'intelligence. Dès lors, il devenait impossible de prétendre qu'entre Dieu et l'homme il n'existe aucune espèce de rapport, et par suite, que l'Incarnation est impossible. Cet abaissement de la Divinité reste, sans nul doute, un mystère d'amour incompréhensible; mais l'âme humaine, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, forme un point de jonction entre deux termes si distants l'un de l'autre. En s'unissant à l'homme, Dieu élève jusqu'à lui un être dans lequel se résument et se concentrent toutes les merveilles de la création. Si, au lieu de se tenir sur la défensive en face d'un adversaire peu capable de comprendre cette haute doctrine, Origène s'était proposé d'approfondir l'idée de l'Incarnation, son esprit pénétrant aurait pu lui suggérer des considérations encore plus élevées. Certes, nous sommes loin de prétendre, avec Malebranche, que la création eût été indigne de Dieu sans l'incarnation du Verbe. Cette hypothèse éblouissante a le tort de transformer en fait nécessaire un acte de bonté essentiellement gratuit. Mais, ce qu'il y a de certain, c'est que, par cette union in-

(1) *Contre Celse*, IV, 76.

time de la sagesse éternelle avec son œuvre, la création entière a pris une valeur infiniment plus haute. Il n'y a plus seulement entre Dieu et le monde la relation de la cause avec l'effet: par l'union de l'homme Jésus avec le Verbe éternel, il s'est établi un nouveau rapport, bien plus intime et plus profond, entre Dieu et son œuvre; et tous les corps, et toutes les âmes humaines, et tous les esprits célestes participent à cette ascension merveilleuse par les liens de ressemblance ou de confraternité qui les unissent au Christ, Dieu, âme et corps tout ensemble. Voilà le point de vue où devrait se placer la science, si elle voulait atteindre à la hauteur du plan divin. Espérons qu'il viendra un âge plus méditatif, où l'on cessera de discuter l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, c'est-à-dire l'alphabet de la philosophie, pour s'engager dans ces vastes perspectives que la révélation divine ouvre à l'esprit humain.

TRENTE-CINQUIÈME LEÇON

Le christianisme et la philosophie païenne. — Efforts de Celse pour rabaisser la doctrine évangélique au-dessous de l'enseignement des écoles grecques. — Réponse d'Origène. — L'Église tient en haute estime tout ce qui peut faire progresser l'homme dans l'intelligence de la vérité.— Désaccord entre l'enseignement et la conduite des philosophes païens.— Défaut de popularité qui les empêche d'exercer une influence sérieuse sur la multitude, tandis que le christianisme sait se mettre au niveau des esprits les plus vulgaires, en même temps qu'il satisfait aux besoins des plus hautes intelligences. — Troisième défaut des doctrines philosophiques : leur manque d'efficacité. — Puissance merveilleuse de l'Évangile pour la guérison des âmes.

Messieurs,

L'Incarnation du Verbe, fondement de la religion chrétienne, devait être l'objet principal des attaques de Celse. Nous avons vu de quelle manière le philosophe païen cherchait à détruire ce fait capital. Envisageant d'abord la question par son côté historique, il s'attachait à travestir le récit de l'Evangile, pour présenter la vie de Jésus-Christ sous un faux jour, et la dépouiller de tout caractère surnaturel. Puis il en venait au dogme lui-même ; et, après avoir critiqué le délai de l'Incarnation, il en combattait la possibilité, en s'appuyant, d'une part, sur l'immutabilité divine, de l'autre, sur les bassesses de la nature humaine. Comme d'habitude, Origène le suit pas à pas, réfutant une proposition après l'autre, et s'efforçant de rétablir les faits ou d'expliquer la doctrine avec le même soin que son adversaire mettait à les obscurcir et à les défigurer.

De la personne du Christ à son enseignement la transi-

tion était toute naturelle et indiquée à l'avance. Il est vrai, sous ce rapport, la discussion ne pouvait que se renfermer dans des limites assez étroites. Celse connaissait peu les dogmes chrétiens ; et ce qu'il y a de plus élevé dans la révélation évangélique, cette merveilleuse économie de la grâce qui commence par le Baptême et se termine à l'Eucharistie, tout cela était resté en dehors du cercle de ses recherches. C'est d'ailleurs une coutume assez familière à la critique anti-chrétienne, d'ignorer ce qu'elle attaque ; une simple exposition du symbole catholique suffit le plus souvent pour mettre à néant des objections qui prennent leur source dans un défaut d'études sérieuses. Les points de contact du christianisme avec la philosophie grecque, et l'opposition qu'il découvre entre l'un et l'autre, voilà ce qui frappe surtout le sophiste païen, peu disposé à scruter davantage les vérités révélées. Aussi concentre-t-il sur cet examen comparatif toute l'attention de son esprit, dans le but de rabaisser la doctrine évangélique au-dessous de l'enseignement des écoles grecques. Quoique resserrée dans un cadre peu étendu, cette discussion n'en est pas moins remarquable ; et vous n'aurez pas de peine à vous convaincre que, sur ce point comme sur tant d'autres, l'incrédulité moderne n'a fait que ramasser des vieilleries oubliées depuis le IIIe siècle.

Un premier titre de supériorité que Celse attribue à la philosophie grecque sur la religion chrétienne, c'est que l'une ne s'impose à personne, tandis que l'autre exige la foi de tous ses adhérents. Or, qu'est-ce que cette foi ? Une foi aveugle et sans examen préalable. « Il y a des chrétiens, dit-il, qui ne veulent ni accepter ni donner aucune raison de ce qu'ils croient. Leur maxime est : n'examinez pas, mais croyez ; et la foi vous sauvera. La sagesse de ce monde est un mal, et la folie un bien (1). » D'où il suit que la foi chrétienne est

(1) *Contre Celse*, I, 9.

déraisonnable, puisqu'elle fait abstraction des motifs qui peuvent et qui doivent déterminer l'assentiment de l'esprit à une vérité quelconque.

Origène repousse cette accusation comme une pure calomnie. Jamais chrétien n'a tenu un pareil langage. La vérité est que nul ne doit croire sans motif suffisant. Saint Paul le dit formellement lorsqu'il réprimande ceux qui croient à la légère et au hasard (Ire aux Cor., xv, 2). Déjà, dans l'Ancien Testament, Salomon déclarait que « la science sans examen est trompeuse » (Prov., x, 17) ; et Jésus, fils de Sirac, que « la science de l'insensé est un réseau inextricable de paroles (Eccli., xxi, 18, 19). » Nous nous gardons bien de dire à quiconque vient vers nous : « Commence par croire que celui dont nous parlons est le Fils de Dieu. » Loin de là ; nous expliquons à tous notre doctrine suivant leurs dispositions et d'après leurs mœurs, ayant appris « comment nous devons répondre à chacun (Ép. aux Col., iv, 6). » Nous tâchons sur tout point d'apporter des raisons convaincantes (1). Qu'on ne vienne donc pas nous dire que la révélation divine est hostile à la science. Dès les premiers temps, il a existé parmi nous des sages qui ont excellé même dans les sciences étrangères. Moïse avait été initié à la sagesse des Egyptiens. Daniel, Ananias, Azarias et Misael étaient si versés dans les lettre assyriennes, qu'on les trouva dix fois plus savants que tous les sages de ce pays. Aujourd'hui nos églises comptent, en petit nombre à la vérité, par rapport à la multitude des fidèles, elles comptent, dis-je, des sages qui sont arrivés au milieu d'elles, riches de la sagesse que nous appelons « la sagesse de la chair. » Par conséquent, c'est une ineptie de prétendre que le christianisme n'attire à lui que « des hommes grossiers, incapables d'une étude sérieuse (2) » Sans doute l'apôtre a dit : « Si

(1) *Contre Celse*, VI, 10, 7.
(2) *Ibid.*, VI, 14.

quelqu'un d'entre vous paraît sage selon ce monde, qu'il se fasse fou pour devenir sage ; car la sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu (Ire aux Cor., 18, 19). » Mais l'apôtre ne dit pas *simplement* (οὐχ ἁπλῶς) que la *sagesse* est folie devant Dieu ; il ne parle que de *la sagesse de ce monde*. Il ne dit pas non plus : que celui d'entre vous qui paraît sage devienne fou *absolument !* (ἀπαξαπλῶς), mais qu'il se fasse fou *en ce siècle* pour devenir sage. Donc par ce mot « sagesse du monde », Paul désigne la fausse philosophie, qu'il appelle une folie, dans le même sens qu'un platonicien, admettant l'immortalité de l'âme, serait traité de fou par les péripatéticiens, les stoïciens, et les épicuriens qui se rient de ce dogme. « Pour l'apôtre, les sages de ce monde sont des hommes vains qui, négligeant la connaissance des choses spirituelles, invisibles et éternelles, s'attachent uniquement aux choses sensibles dont ils font leur tout ; et la sagesse de ce monde, les doctrines qui rapportent tout à la matière, et qui, posant en principe que tous les êtres subsistants sont des corps, rejettent les substances invisibles et immatérielles. » En d'autres termes, il ne condamne que la science du mal, la fausse science ou la sophistique, qui mériterait plutôt le nom d'ignorance. Mais quant à la véritable science « qui est la connaissance des choses tant divines qu'humaines et de leurs causes », Paul n'a pour elle que de l'admiration et des éloges. Aussi dans l'énumération des grâces de Dieu, met-il au premier rang le don de la sagesse : il nomme ensuite le don de la science comme inférieur au premier, et enfin le don de la foi comme au-dessous des deux autres (1). Preuve évidente que le christianisme tient en haute estime tout ce qui peut faire progresser l'homme dans l'intelligence de la vérité.

Origène avait certes le droit de parler ainsi, lui qui, depuis près d'un demi-siècle, se consumait dans les labeurs

(1) *Contre Celse*, I, 13 ; III, 46, 47, 72.

de la science; et les autres défenseurs de la religion chrétienne pouvaient, sans trop de désavantage, soutenir le parallèle avec les lettrés du paganisme. Cela posé, reprend l'apologiste, il faut pourtant convenir que tous les hommes ne sauraient être des savants. Assurément, s'il était possible que tous, négligeant les affaires de la vie s'appliquassent à l'étude et à la méditation, il ne faudrait point chercher d'autre voie pour leur faire recevoir la religion chrétienne. « Car il est beaucoup plus conforme à l'esprit de notre doctrine d'appuyer la persuasion sur les fondements de la raison et de la sagesse que sur ceux d'une simple foi (μετὰ ψιλῆς της πίστεως) (1). » Mais l'immense majorité du genre humain est-elle bien capable d'entreprendre des études si longues et si difficiles ? Evidemment non. « Les nécessités de la vie et la faiblesse de l'esprit interdisent la philosophie au grand nombre. « Il fallait donc absolument choisir une autre méthode que la méthode scientifique pour mettre les multitudes en possession de la vérité. Quelle devait être cette méthode ? Celle-là même que Jésus-Christ a employée, la méthode de l'enseignement produisant la foi par l'autorité d'un témoignage certain. Impossible d'en concevoir une meilleure (βελτίων μέθοδος), et qui soit plus conforme à la nature humaine ainsi qu'à la pratique ordinaire des choses de ce monde (2). Est-ce que par hasard, s'écrie Origène, les philosophes s'imaginent que l'autorité et la foi n'entrent pour rien dans la conduite de leurs disciples ? « Qui donc, en se faisant agréger à quelque secte, n'y vient attiré par une sorte de foi préalable dans la supériorité du maître? Il n'est pas de platonicien, de stoïcien, de péripatéticien ou d'épicurien, qui, avant de s'affilier à son école, n'ait pris la patience d'écouter les raisonnements de tous les philosophes, leurs objections réciproques, leurs preuves et leurs

(1) *Contre Celse*, I, 9, 13.
(2) *Ibid.*, I, 9.

réfutations. Tous obéissent à un certain instinct qui les pousse vers une secte de préférence à l'autre (1) » Qu'ils veuillent se l'avouer ou non, les motifs de leur détermination se résument plus ou moins dans cette formule : le Maître l'a dit. Seulement il y a cette différence entre le christianisme et la philosophie, que, d'une part, le Maître est Dieu lui-même ; et de l'autre, un homme dont la raison demeure toujours faillible :

« Si donc chaque sectaire grec ou barbare est obligé de s'en fier au fondateur de son école, combien est-il plus juste d'avoir la même déférence pour le Dieu suprême et pour celui qui nous enseigne à n'adorer que lui, et à laisser là toutes les choses qui ne sont pas, ou qui, si elles sont, peuvent être dignes d'estime mais ne sauraient mériter qu'on se prosterne devant elles pour leur rendre un culte ? Cela n'empêche nullement les esprits contemplatifs, auxquels la simple foi ne suffit pas, d'établir leur créance par les preuves convaincantes qui se présentent d'elles-mêmes, ou qu'une recherche exacte leur fournit. Combien n'est-il pas plus raisonnable d'ajouter foi à Dieu, puisque sans foi rien ne se fait, même dans les choses humaines ? Qui navigue, qui se marie, qui soigne ses enfants, qui ensemence sa terre, sans avoir confiance dans le succès, bien que le contraire puisse arriver et arrive en effet assez souvent ? Cet espoir d'améliorer son sort et de réussir au gré de ses vœux fait entreprendre à chacun les œuvres les plus hasardeuses. Si donc la confiance dans un meilleur avenir soutient l'homme au milieu des entreprises les moins certaines, pourquoi la foi cesserait-elle de le diriger dans des choses bien supérieures à la navigation, à l'agriculture, au mariage, et au reste des affaires humaines ? Pourquoi ne se fierait-il pas plutôt au Créateur de l'univers, et à celui qui, pour le salut des

(1) *Contre Celse*, 1, 10.

hommes, s'est exposé à toutes les souffrances avec une générosité incomparable, jusqu'à subir avec une constance divine une mort ignominieuse selon le monde, apprenant ainsi à ceux qu'il s'était choisis dès l'origine pour ministres de sa doctrine à la répandre par toute la terre sans crainte d'aucun péril ni de la mort elle-même (1)? »

En montrant, à l'exemple de Théophile d'Antioche et de Clément d'Alexandrie (2), que la confiance est l'un des fondements de la vie et de la société humaines, Origène usait d'un argument *a fortiori*. Si l'homme ne se décide jamais à agir sans une certaine foi préliminaire dans le succès de son œuvre, et s'il est souvent obligé d'admettre sur le témoignage d'autrui ce qu'il ne peut vérifier par lui-même, le christianisme ne fait que répondre aux besoins et aux instincts de la nature humaine, en choisissant la voie de l'autorité doctrinale, pour mettre la vérité à la portée de toutes les intelligences. On ne saurait l'accuser de blesser les droits de la raison, du moment qu'il présente à chacun des motifs de crédibilité suffisants pour mériter l'adhésion de l'esprit. Ces motifs de crédibilité, Origène les avait développés en grande partie, en démontrant la divinité de la religion chrétienne par les prophéties et les miracles, par la puissance surnaturelle de Jésus-Christ, par l'héroïque constance des martyrs, par la propagation aussi rapide que générale de l'Évangile et par son efficacité merveilleuse sur les mœurs. C'est là-dessus que doit porter l'examen du fidèle ; et cet examen est facile, parce qu'il se borne à des faits garantis par un témoignage universel et permanent. A moins d'arracher ces faits du sol de l'histoire, où ils plongent si profondément, il est ridicule de prétendre que la foi chrétienne ne repose sur aucune base solide. Or, Celse n'avait

(1) *Contre Celse*, I, 11.

(2) *Les Apologistes chrétiens au* IIe *siècle*, leçons XIe, p. 232 et ss. — *Clément d'Alexandrie*, leçon XIVe, p. 332.

pas réussi à dépouiller le christianisme de son caractère historique; dès lors il n'était pas reçu à qualifier de déraisonnable une créance si bien motivée.

De la méthode que suit la religion révélée pour instruire la multitude des fidèles, le critique passe à l'objet de cet enseignement, qu'il continue de comparer à celui des philosophes. Ce qu'il y a de mieux dans les Écritures, dit-il, leur est commun avec les écoles de la Grèce, et même n'est qu'une dérivation de cette source primitive (1). A des assertions si peu mesurées, Origène oppose tout une série d'arguments qu'il développe dans le cours de son ouvrage. Jésus-Christ et les apôtres n'ont rien pu emprunter aux écrits des philosophes grecs, dont la doctrine est de beaucoup inférieure à la leur. Les théories spéculatives et morales de l'hellénisme ne sont acccessibles qu'à un petit nombre d'esprits, et n'ont d'ailleurs exercé aucune influence sensible sur la conduite des hommes, tandis que l'Évangile s'adresse au monde entier, et possède une vertu divine pour convertir les âmes. Comme vous le voyez, Messieurs, la thèse est complète, et Origène va la traiter en maître.

Celse trouve des points de contact entre le christianisme et la philosophie grecque. Nous ne songeons pas à les contester. Pourrait-il en être autrement ? « S'il n'y avait, touchant la morale, des notions communes dans l'esprit de tous les hommes, ceux qui appellent sur leur tête le juste jugement de Dieu seraient exempts de la punition de leurs péchés. Il ne faut donc pas s'étonner que le même Dieu ait semé dans toutes les âmes ce qu'il lui a plu d'enseigner par les prophètes et par le Sauveur; de sorte que, devant son tribunal, nul homme ne trouvera d'excuse, parce que les prescriptions de la loi sont gravées dans le cœur de chacun (2).»

Voilà pourquoi les sages de l'antiquité, éclairés par les lu-

(1) *Contre Celse*, I, 4 ; VI, 1.
(2) *Ibid.*, I, 4 ; VIII, 52.

mières de la raison naturelle, ont pu, à côté de grandes erreurs, énoncer de fort belles maximes. Platon a disserté avec beaucoup de sens sur le souverain bien, et d'autres ont suivi son exemple. Loin de nous la pensée d'attaquer ce que les Grecs ont écrit de juste, ou de condamner ce qu'il y a de bon dans leurs sentiments (1). Même observation pour l'ordre intellectuel que pour l'ordre moral. Contemplant à la lumière des idées les perfections invisibles de Dieu, les philosophes étaient partis de ce monde créé et des objets sensibles, pour s'élever comme par autant de degrés jusqu'aux choses intelligibles, de sorte qu'ils avaient des pensées assez nobles sur la puissance éternelle et sur la divinité (2). Les chrétiens ne nient point la part de vérités qui peut se rencontrer chez leurs adversaires. « Ils savent que Dieu, dans son amour pour les hommes, a manifesté la vérité et ce qui peut le faire connaître, non seulement à ceux qui se consacrent à lui, mais encore à quelques hommes éloignés de la piété et de la religion véritables (3). » Voilà ce qu'ils sont tout prêts à proclamer sans la moindre difficulté. Mais de ce que les Grecs ont entrevu quelque coin de la vérité religieuse, s'ensuit-il que la révélation mosaïque et la révélation chrétienne soient un plagiat de l'hellénisme? L'absurdité d'une pareille hypothèse n'est pas moins démontrée par les faits que par la comparaison des doctrines:

(1) *Contre Celse*, VI, 2, 3 et ss.

(2) *Ibid.*, IV, 4.

(3) *Ibid.*, VII, 46. Pour ne pas prêter à Origène une erreur étrangère à sa pensée, il faut rapprocher de ce passage l'endroit où il s'exprime ainsi: « Nous déclarons, quant à nous, que la nature humaine est impuissante à chercher Dieu d'une manière quelconque et à le trouver *purement* (καθαρῶς), si elle n'est aidée par celui qu'elle cherche (VII, 42). » Dans cette phrase, il n'entend exclure des forces naturelles de la raison qu'une connaissance de Dieu pure et sans mélange d'erreur. En affirmant, un peu plus loin, que des hommes étrangers à la religion véritable (εἰλικρίνης θεοσεβεία) ont pu arriver néanmoins à une certaine connaissance de Dieu, l'auteur précise et restreint le sens de la proposition précédente.

« Il n'est pas permis de dire, avec Celse, que Moïse et les prophètes aient emprunté ces passages à Platon, dont ils auraient mal compris le sens. Comment eussent-ils pu entendre un homme qui n'était pas encore né? Voudrait-on faire retomber, du moins sur les apôtres de Jésus, plus récents que Platon, l'accusation de plagiat, comme Celse le prétend? Quelle probabilité, demanderai-je alors, que Paul, occupé à fabriquer des tentes, que Pierre, pêcheur de profession, que Jean, arraché depuis peu aux filets de son père, aient eu assez de connaissance des livres de Platon pour y prendre ce qu'ils ont dit de Dieu?... Je le demande, où est l'homme, tant soit peu au courant des choses, je ne dis point parmi les disciples de Jésus, mais parmi les premiers venus, qui pourrait ne pas rire de Celse, en lui entendant dire que Jésus, né et élevé au milieu des Juifs, regardé comme le fils du charpentier Joseph, et n'ayant été instruit ni dans les lettres des Grecs, ni même dans celles des Hébreux, ainsi que l'attestent les véridiques relations de ses disciples, avait lu les écrits de Platon (1)? »

Elle est donc vieille, Messieurs, cette nouveauté que l'on fait sonner si haut de nos jours, et qui réduirait la doctrine chrétienne à une imitation de la philosophie grecque; mais pour avoir un air de vétusté incontestable, elle n'en est pas plus sérieuse. L'observation d'Origène suffit pour lui enlever toute apparence de fondement. Transformer Jésus-Christ et les apôtres en lecteurs assidus de Platon et des autres philosophes grecs, voilà un de ces tours de force que le romantisme historique est seul en état d'exécuter. Personne n'a jamais nié que les productions de l'antiquité classique n'eussent déteint sur Philon et sur beaucoup de Juifs hellénistes; mais ce serait faire preuve d'une ignorance complète de l'histoire que de vouloir étendre les résultats de ce com-

(1) *Contre Celse*, VI, 7, 16.

merce littéraire aux Juifs palestiniens, si étrangers et si hostiles à tout ce qui sentait la civilisation grecque; et lors même que celle-ci eût exercé sur la Judée une influence notable, ce n'est pas dans les derniers rangs du peuple, en Galilée surtout, qu'elle aurait laissé des traces aussi profondes. Ces fantaisies ne s'expliquent que par le besoin de substituer une cause quelconque à la véritable raison des choses. Et maintenant, que l'on puisse signaler certaines ressemblances entre la doctrine chrétienne et la philosophie grecque, Origène n'en témoigne pas la moindre surprise : les lumières de la raison et de la tradition réunies ont permis à un petit nombre d'hommes, plus intelligents que les autres, de deviner et de pressentir sur quelques points les croyances futures du genre humain. D'ailleurs, la plupart du temps, l'analogie est dans les mots plutôt que dans les idées. Les stoïciens enseignent que Dieu est un esprit répandu dans l'universalité des êtres, et embrassant toutes choses et lui-même ; mais par cet esprit ils entendent tout simplement un corps plus subtil, plus aérien, tandis que les chrétiens affirment la parfaite spiritualité de Dieu : entre les uns et les autres il n'y a de commun que les termes dont ils se servent (1). Les anciens philosophes parlaient d'un Fils de Dieu ; mais sous ce nom ils désignaient le monde : rien de pareil dans la doctrine chrétienne, où le Fils de Dieu est le créateur du monde, et non pas le monde lui-même (2). Guidés par l'enseignement traditionnel, quelques auteurs païens ont fait mention d'un esprit mauvais qui rappelle le Sâtan de l'Ecriture; mais « le dogme de cet esprit malfaisant, qui a été précipité du ciel, est consigné dans les écrits de Moïse, antérieurs de beaucoup, non seulement à Héraclite et Phérécyde, mais encore à Homère (3). » Nous disons

(1) *Contre Celse*, VI, 71.
(2) *Ibib.*, 47.
(3) *Ibid.*, 42, 43, 44.

pareillement du danger des richesses et du précepte de l'humilité que les écrivains de l'Ancien Testament avaient exprimé ces idées morales longtemps avant Platon (1). Voilà les vrais précurseurs de l'Evangile. Le Sauveur a repris l'enseignement de la loi mosaïque, et, l'élévant à un degré de perfection plus haut encore, il nous a offert dans sa personne le modèle achevé, l'expression vivante et concrète de la vertu.

Ici, l'apologiste quitte la défensive pour incriminer à son tour les chefs d'école dont Celse vantait la supériorité. Ils ont énoncé de grandes vérités et de belles maximes : soit, mais peut-on ajouter que leur vie ait répondu à leur enseignement ? Non, bien loin de confirmer leur doctrine par leurs actes, ils détruisaient dans la pratique ce qu'ils édifiaient en théorie. Origène n'en excepte point Platon, qui, malgré toutes ses phrases sur l'unité de Dieu, n'avait pas laissé d'établir le polythéisme grec comme base de son état modèle, dans son *Traité des lois* et dans sa *République*. Le chef de l'Académie, lui aussi, a retenu la vérité captive sur ses lèvres, comme saint Paul le reproche aux philosophes de l'antiquité (2). « Ceux qui ont écrit avec tant d'élévation sur le souverain bien n'en descendent pas moins dans le Pirée, pour adresser des prières à Artémis comme à une divinité, et pour assister aux fêtes que célèbre une multitude ignorante. On les entend disserter admirablement sur l'âme et décrire la félicité qui l'attend si elle a bien vécu ici-bas ; puis, oubliant bientôt ces choses sublimes que Dieu leur avait manifestées, ils tombent dans des sentiments bas et grossiers, et sacrifient un coq à Esculape (3). » Comment veut-on qu'une parole, ainsi démentie par les actes, jouisse de la moindre autorité ? Le défaut de confor-

(1) *Contre Celse*, 15, 16.
(2) *Ibid.*, VI, 17.
(3) *Ibid.*, 4.

mité entre l'enseignement et la conduite des philosophes doit suffire pour leur enlever tout crédit. Aussi le dernier d'entre les chrétiens professe-t-il un spiritualisme plus élevé que tous ces sages aux tirades pompeuses et sonores :

« Peut-on avoir du sens et ne pas se moquer d'un homme qui, après tous ces beaux raisonnements que la philosophie lui a enseignés sur la nature de Dieu ou des dieux, se tourne vers les idoles, soit pour leur adresser sa prière, soit pour s'élever, en les voyant, jusqu'à l'objet de sa pensée, auquel il s'imagine devoir porter son esprit par le moyen de cette chose visible qui en est le symbole? Prenez, au contraire, le chrétien le moins éclairé. Il tient pour certain que tous les endroits du monde sont des parties de l'univers, et que l'univers entier est le temple de Dieu. En quelque lieu donc qu'il se trouve, il prie, fermant l'œil des sens pour ouvrir celui de l'âme. Il franchit ainsi les bornes de ce monde, sans s'arrêter même à la voûte du ciel. Il s'élève par la pensée au-dessus des cieux; et là, comme si l'Esprit de Dieu l'avait conduit en dehors de ce monde, il offre à Dieu ses prières, mais non pour des choses de peu d'importance. Car Jésus lui apprend à ne rien chercher de bas, c'est-à-dire rien de sensible, mais seulement les choses grandes, véritablement divines, celles que Dieu nous accorde pour nous conduire à la félicité qu'on trouve auprès de lui par le Verbe, son Fils, qui est Dieu (1). »

A ce reproche d'inconséquence, tant de fois formulé par les apologistes chrétiens, Celse répondait que les philosophes ne regardent pas les idoles comme de véritables divinités : « Où est l'homme qui, à moins d'avoir perdu le sens, puisse prendre ces simulacres pour des dieux, et non pour des objets consacrés aux dieux dont ils sont la représentation (2). » En d'autres termes, il cherchait à écarter de

(1) *Contre Celse*, VII, 44.
Ibid., 62.

la classe lettrée l'accusation de fétichisme. Fort bien, réplique Origène, nous enregistrons cet aveu avec plaisir; mais en participant au culte de la multitude, vous la fortifiez dans ses erreurs, au lieu de l'en détromper, comme ce serait votre devoir. Encouragée par votre exemple, la foule s'imagine que ces effigies sont véritablement des dieux, et ne souffre pas qu'on lui dise le contraire (1) Voilà où conduit cette pusillanimité que l'apôtre vous a si vivement reprochée. D'ailleurs, en distinguant entre le Dieu et son simulacre, vous n'êtes pas pour cela exempts d'erreur. Toujours est-il que vous répartissez entre plusieurs êtres réels ou imaginaires, l'adoration qui n'appartient qu'au Dieu unique. Les démons, voilà l'objet de votre culte, qui, pour être plus raffiné que celui de la multitude, n'en est pas moins répréhensible (2). Et ne dites pas que les chrétiens, eux aussi, adorent plusieurs dieux : car, d'après leur doctrine, le Père et le Fls ne sont qu'un. Et quant aux anges et aux archanges, tels que Gabriel et Michel, nous les vénérons, mais dans un tout autre sens, réservant notre adoration à Dieu et à son Fils unique (3). Donc, quoi que vous disiez, vous ne sauriez échapper au reproche d'avoir induit les peuples dans l'erreur, en partageant leurs pratiques, ou du moins de n'avoir tenté aucun effort sérieux pour les retirer de l'idolâtrie.

Car, c'est là une deuxième lacune qu'Origène signale dans l'enseignement des philosophes : au désaccord de leur doctrine avec leurs actes vient se joindre le défaut de popularité. Ils ne s'adressent qu'à un petit nombre d'esprits, et laissent les autres dans l'ignorance, tandis que la religion chrétienne veut faire participer tous les hommes au bénéfice de la vérité. Il ne faut pas, en effet, que la vérité demeure le pri-

(1) *Contre Celse*, 66.
(2) *Ibid.*, VI, 69, 70 ; VIII, 2 et ss.
(3) *Ibid.*, VIII, 12, 13.

vilège de quelques-uns : tous ont un égal droit à la connaître, sous la forme particulière à chacun. Voilà le besoin universel auquel répond l'Évangile, et que la philosophie est impuissante à satisfaire. Platon et les autres chefs d'école bornaient leur ambition à être compris de quelques intelligences d'élite; « mais la nature divine, qui étend ses soins providentiels non-seulement aux Grecs renommés pour leur science, mais à tout le reste des hommes, s'est abaissée jusqu'à la multitude à laquelle s'adresse son enseignement (1). » « Qui donc a mieux servi l'intérêt général (τό κοινωνικὸν), de ceux qui ont dédaigné les hommes simples et illettrés, ou de ceux qui ont éclairé des rayons de la vérité le plus d'intelligences possible, sans distinction de savant ni d'ignorant, de Grec ni de Barbare (2) ? » Pour rendre sa pensée sous une forme sensible, Origène emploie une comparaison qu'il emprunte aux aliments et à la manière de les apprêter :

« Supposons, dit-il, qu'une viande saine et capable de fortifier ceux qui en usent soit apprêtée et assaisonnée non pour des gens peu accoutumés à ces sortes de mets, pour des laboureurs pauvres et élevés sous le chaume, mais pour les riches seulement et pour des personnes habituées à une table splendide. Supposons, d'autre part, que la même viande soit apprêtée non comme le demandent les personnes délicates, mais ainsi qu'elle a coutume de l'être pour les pauvres, les villageois et les hommes du commun : n'est-il pas vrai que, sous cette forme, elle rassasiera des myriades d'hommes ? Si donc vous m'accordez qu'une viande apprêtée de la première façon ne profite qu'aux gens de qualité, tandis que la seconde préparation contribue à la santé de tout une multitude, lesquels estimerons-nous le plus dans l'intérêt public, ceux qui ne se rendent utiles qu'aux gens de condition, ou ceux qui travaillent pour le

(1) *Contre Celse*, VII, 60.
(2) *Ibid.*, VI, 1.

grand nombre ? Je veux que les aliments soient également sains et succulents des deux côtés, quoique assaisonnés d'une manière différente ; toujours est-il que la philanthropie et l'amour du bien public nous obligent de dire : le médecin qui veille à la santé du grand nombre est plus utile que celui dont la sollicitude se borne à quelques rares individus. Si cette comparaison a été bien saisie, appliquons-la présentement aux aliments spirituels qui conviennent à des êtres doués de raison. Voyez donc si Platon et les autres sages de la Grèce, dans les belles maximes qu'ils débitent, ne ressemblent pas à ces médecins qui se contentent de soigner les hommes de condition, et négligent le vulgaire. Quant aux prophètes des Juifs et aux disciples de Jésus, méprisant cet artificieux arrangement de paroles, et ce que l'Écriture appelle la sagesse des hommes, cette sagesse selon la chair, qui aime à s'envelopper d'obscurité, ils me rappellent ceux qui se préoccupent avant tout de la santé dans les aliments qu'ils apprêtent. C'est pour cela qu'ils accommodent leurs expressions à l'esprit de la multitude, au lieu d'employer un langage différent du sien, et de la rebuter par des discours qu'elle n'est pas accoutumée à entendre. Et, en vérité, puisque le but de l'aliment spirituel, pour m'exprimer de la sorte, est de rendre patient et doux celui qui s'en nourrit, un discours qui inspire la patience et la douceur à une infinité de personnes, ou qui les aide à progresser dans ces vertus, n'est-il pas mieux apprêté qu'un autre dont l'effet se borne à rendre doux et patients un petit nombre d'hommes faciles à compter, en accordant même qu'il y parvienne (1) ? »

Que Celse et les admirateurs exclusifs de la philosophie grecque ne s'avisent donc pas de chercher un titre de supériorité dans l'élocution brillante et savamment étudiée de

(1) *Contre Celse*, VII, 59, 60.

Platon et des autres chefs d'école. D'abord, même quant à la forme, Origène n'admet pas, et avec raison, que les Écritures soient inférieures aux productions littéraires de l'antiquité païenne. « Dans Moïse et dans les prophètes, bien antérieurs, non-seulement à Platon et à Homère, mais encore à l'invention des lettres grecques, on rencontre une foule de passages dignes de la grâce de Dieu qui les inspirait, et admirables par l'élévation de la pensée..... Il ne faut pas s'imaginer que, sous l'élégance de la forme grecque, une vérité acquière plus de valeur qu'énoncée par les juifs ou les chrétiens : ceux-ci s'expriment avec plus de simplicité et moins de pompe, quoique d'ailleurs la première diction des Juifs, celle dont les prophètes se sont servis dans leurs livres, ne soit dépourvue ni d'une sage ordonnance, ni des ornements particuliers à la langue hébraïque (1). » Il est permis de trouver qu'Origène n'use de ses avantages qu'avec une modestie extrême, dans ce parallèle entre les magnificences de la Bible et les beautés de la littérature grecque. Mais admettons que certaines parties de l'Écriture, l'Évangile en particulier, présentent un style familier et populaire, la raison de ce fait n'est pas difficile à deviner. Il s'agissait de mettre la vérité à la portée de tout le monde, au lieu de la renfermer dans un petit cercle de lettrés. C'est précisément par leur grande simplicité de langage que les prédicateurs de l'Évangile avaient réussi à porter la lumière parmi ces déshérités de la science dont les anciens philosophes ne daignaient pas même s'occuper. Il plaisait à Celse d'appeler ces convertis des ignorants et des aveugles. Les vrais aveugles et les vrais ignorants, réplique Origène, ne sont pas là où vous les cherchez, mais ailleurs :

« Pour nous, les ignorants et les hommes stupides sont ceux qui ne rougissent pas d'adresser leurs vœux à des

(1) *Contre Celse*, VI, 7; VII, 59.

objets inanimés, de demander la santé à la faiblesse, la vie à la mort, le secours à l'impuissance..... Nous appelons aveugles les hommes qui, environnés des grandeurs et des magnificences de ce monde, ne savent pas élever leurs regards vers le Créateur de ces merveilles, et reconnaître que lui seul mérite notre adoration, nos hommages et notre culte, tandis que nul ouvrage sorti de la main des hommes, ou employé par eux au culte des dieux, ne peut être légitimement adoré, ni sans le Dieu créateur, ni à côté de lui. Comparer à celui qui surpasse infiniment toutes les natures créées des choses qu'on ne saurait mettre en parallèle avec lui, c'est le propre des aveugles. Voilà les hommes que nous accusons de courte vue ou de cécité (1). »

Avec nos idées chrétiennes sur l'égalité de tous les hommes devant Dieu, nous avons peine à comprendre que les philosophes païens aient voulu chercher matière à reproche dans le zèle des prédicateurs de l'Évangile à instruire les petits et les ignorants. Cette condescendance envers la portion la plus délaissée du genre humain aurait dû, ce semble, les remplir d'admiration, pour peu qu'ils se fussent intéressés au bonheur de leurs semblables. Tristes effets de l'orgueil ! Rien ne les irritait plus que de voir avec quelle ardeur l'Eglise travaillait à retirer les basses classes des ténèbres de l'ignorance. Car, bien loin de vouloir écarter ce reproche, le christianisme y plaçait son triomphe : il se faisait gloire de rester fidèle à la maxime de son divin fondateur, dont la mission avait consisté à évangéliser les pauvres (S. Luc, IV, 18). « Que nous nous proposions d'instruire tout le monde dans notre doctrine, qui est celle de Dieu, quoi que Celse puisse en dire, de manière à donner aux enfants des préceptes en harmonie avec leur âge, et aux esclaves le moyen de s'affranchir par la religion en prenant la noblesse de ses sentiments, certes nous ne le nions pas.

(1) *Contre Celse*, VI, 14 ; III, 77.

Nos docteurs déclarent hautement qu'ils sont redevables aux Grecs et aux barbares, aux sages et aux ignorants. Ils avouent qu'on doit travailler à guérir les âmes les plus grossières, afin que, déposant leur ignorance dans la mesure du possible, elles s'appliquent à l'étude de la sagesse... Nous disons : que les savants, les sages et les prudents approchent, s'ils le veulent ; mais que les ignorants, les simples et les enfants ne laissent pas d'approcher également : car notre doctrine promet de guérir tous ceux qui se trouvent dans cet état, et de les rendre dignes de Dieu (1) ».

Voilà le véritable esprit du christianisme, et l'un de ses titres de supériorité sur l'enseignement de n'importe quelle école philosophique. En même temps qu'il satisfait les besoins des plus hautes intelligences, il sait se mettre au niveau des esprits vulgaires. L'orgueil aristocratique des lettrés du paganisme ne s'accommodait pas d'une doctrine aussi populaire : il leur semblait injurieux d'être unis par les liens d'une même foi à ceux que Celse appelait dédaigneusement « des cordonniers, des foulons et des cardeurs de laine. » C'est encore là un tour d'esprit et de style qu'il a transmis à ses imitateurs. On sait avec quel mépris le bourgeois de Ferney traitait le peuple ; et il n'y a pas longtemps qu'un écrivain de la même école définissait l'humanité « un assemblage d'êtres bas, égoïstes, supérieurs à l'animal en cela seul que leur égoïsme est plus réfléchi (2). » Ces privilégiés de la haute culture intellectuelle, comme ils aiment à s'intituler, ne manquent jamais d'employer des formules si gracieuses pour les classes ouvrières, excepté quand ils ont besoin de leur concours pour arriver à certaines fins. Ce qui révoltait Celse tout particulièrement,

(1) *Contre Celse*, III, 54, 48.
(2) *Vie de Jésus*, par M. Renan, p. 457.

c'est le soin que mettaient les chrétiens à réformer la famille par l'éducation des femmes et des enfants. Vous voulez agir sur nos femmes, s'écriait-il, et vous cherchez à vous emparer de l'enseignement (1) ! Je ne doute pas un instant que si l'épicurien du IIe siècle revenait au milieu de nous, plus d'un journal ne s'empressât de lui ouvrir ses colonnes ; et peut-être aurait-il quelque droit à être admis au nombre des rédacteurs. Et de quoi vous plaignez-vous, répond Origène ? Vos femmes ! nous vous les rendons plus chastes, plus pures, meilleures épouses, mères de famille plus appliquées à leurs devoirs. Vos enfants ! nous les préservons du vice, nous développons en eux de nobles sentiments. Et d'ailleurs, nous ne les empêchons nullement d'aller entendre les maîtres qui enseignent la vraie philosophie ; c'est aux sophistes, aux corrupteurs de la jeunesse que nous cherchons à les disputer. On dirait en vérité que tout cela est écrit d'hier, tant il y a d'à-propos et d'actualité dans ces pages éloquentes.

« Que Celse nous montre où est le sage père, où sont les précepteurs vertueux à l'obéissance desquels nous ayons soustrait les enfants et les femmes. Après avoir comparé ce que nous enseignons à ces femmes et à ces enfants avec les sentiments dans lesquels on les nourrissait auparavant, qu'il nous prouve que nous les avons fait passer d'une doctrine sage et honnête à des maximes pires. Mais non ; Celse ne pourra jamais produire contre nous rien de pareil : tout au contraire, nous empêchons les femmes d'être infidèles ou fâcheuses à leurs maris ; nous les arrachons à la fureur des théâtres, aux danses criminelles de la scène, aux terreurs de la superstition. Nous mettons un frein à cette jeunesse qui bondit sous les premières ardeurs du plaisir, non-seulement en lui représentant ce que le péché a de honteux;

(1) *Contre Celse*, III, 55.

mais en lui mettant sous les yeux les périls auxquels s'expose l'âme dépravée, les peines quelle endurera et les châtiments qui l'attendent... Si nous éloignons les enfants de précepteurs qui leur enseignent toutes les impuretés de la comédie, des vers licencieux et mille autres choses aussi peu profitables aux maîtres qu'inutiles aux disciples, parce que ceux-ci ne peuvent apporter à la lecture des poètes un esprit philosophique, ni ceux-là faire les réflexions dont chaque élève aurait besoin, nous ne rougissons pas de l'avouer. Si, au contraire, il est question de précepteurs qui enseignent la philosophie et sous lesquels on s'y exerce, je ne détournerai pas les jeunes gens de leurs leçons : après qu'ils auront parcouru le cercle des études profanes, et qu'ils se seront préparés par les spéculations philosophiques, je tâcherai de les conduire jusqu'à la grande et sublime éloquence, ignorée du vulgaire, mais dont les chrétiens éclairés se font l'organe, pour expliquer les dogmes les plus relevés, les plus importants, et pour démontrer par là que cette haute philosophie n'est autre que la philosophie des prophètes de Dieu et des apôtres de Jésus (1). »

Impuissant à remédier aux maux du genre humain par le défaut de popularité et par l'absence d'harmonie entre la doctrine et les actes, l'enseignement des philosophes donnait une troisième preuve de son insuffisance dans son manque d'efficacité. Le tout n'est pas d'enseigner aux hommes leurs devoirs : en général, ils les connaissent assez bien ; la grande difficulté, c'est de réduire la théorie en pratique. Car les passions humaines opposent aux professeurs de morale un obstacle contre lequel viennent échouer les plus belles phrases. Pour peu qu'on ait fait d'observations psychologiques, il est impossible de ne pas souscrire à cette maxime d'Origène :

« La divine Écriture nous enseigne que, pour toucher le cœur des hommes, il ne suffit pas que les discours soient

(1) *Contre Celse*, III, 56, 58.

vrais et capables de persuader par eux-mêmes ; il faut encore que le ministre de la parole soit assisté d'une vertu divine, et qu'une grâce particulière se répande sur son enseignement : sans cette grâce, qui ne peut venir que du ciel, il ne saurait parler avec fruit. C'est ce qui fait dire au prophète dans le psaume LXVII : « Le Seigneur donnera la parole à ceux qui évangélisent avec une grande force. » Ainsi, quand nous accorderions que, sur quelque points, les dogmes de la religion chrétienne ressemblent aux maximes des Grecs, toujours est-il que celles-ci n'ont pas la même force pour gagner les âmes et les déterminer à régler leur vie d'après leur croyance (1). »

Sur ce point, l'expérience parlait trop haut pour permettre une réplique tant soit peu motivée. Il suffisait de comparer aux résultats merveilleux de la prédication évangélique le peu d'influence que la philosophie grecque avait exercé sur la réformation des mœurs. Origène ne va pas jusqu'à dire, comme Voltaire, que « depuis Thalès jusqu'aux professeurs de nos universités, aucun philosophe n'a influé seulement sur les mœurs de la rue où il demeurait (2). » Avec l'esprit de justice et de modération qui le distingue, il n'hésite pas à reconnaître que les maximes d'Epictète ont produit quelque bien, et que la forme artistique dont Platon revêtait ses dialogues n'a pas été sans aucune espèce d'utilité. Mais enfin, l'histoire à la main, il lui est impossible d'exagérer la portée de ces résultats. « Pour dire librement ce que j'en pense, ajoute-t-il, l'élocution si brillante et si soignée de Platon et de ses imitateurs n'a porté que peu de fruits, si toutefois elle en a porté, en comparaison de la manière simple et pratique de ceux qui se sont mis à la portée du vulgaire (3). » Celse nous oppose un passage du *Criton*, où le

(1) *Contre Celse*, VI, 2.
(2) Œuvres de Voltaire, t. XXXII, *le Philosophe ignorant*, p. 112.
(3) *Contre Celse*, VI, 2, 5.

disciple de Socrate recommande de rendre le bien pour le mal; la pensée est fort belle; mais qui oserait prétendre que cette phrase à peine connue des savants ait autant servi aux règles de la vie que le même précepte exprimé par l'Evangile (1)? Anaxarque montrait une grande force d'âme, quand il répondait à Aristocréon, tyran de Chypre: « Broyez, broyez toujours l'enveloppe d'Anaxarque. » Nous admirons également la fermeté avec laquelle Epictète interpella son maître, au moment où celui-ci lui rompait la jambe. Mais Celse a tort de nous demander: « Qu'est-ce que votre Dieu a dit de pareil pendant son supplice? » Car nous lui répondrons tout d'abord que notre Dieu s'est tu, et que ce silence est mille fois plus éloquent que toutes les paroles. Puis nous ajouterons que le mot d'Epictète a passé sans laisser de traces, tandis que l'exemple de Jésus-Christ a inspiré la même constance à des miliers de martyrs (2). Bref, nous en arrivons toujours à une conclusion identique: d'un côté, nous trouvons des doctrines purement humaines, dépourvues d'une efficacité sérieuse; de l'autre, un enseignement qu'une vertu divine accompagne en tous lieux, pour subjuguer les esprits et transformer les cœurs.

Celse ne pouvait guère comprendre la portée de cet argument, à cause de ses idées sur l'origine et la nature du mal. Cette grande question, qui a tant préoccupé l'antiquité païenne, il la résolvait, avec la plupart des philosophes grecs, en plaçant dans la matière le siège et la substance du mal. Et comme la matière n'augmente ni ne diminue, il en concluait que la somme des biens et des maux est toujours la même. Dès lors il ne pouvait être question d'une amélioration réelle et sérieuse du genre humain sous l'action salutaire de l'Evangile. Bien plus: Celse abusait du dogme de la création, pour accuser les chrétiens de soutenir que

(1) *Contre Celse*, VII, 61.
(2) *Ibid.*, 54, 55.

Dieu est l'auteur du mal, comme de toutes choses créées (1). Quoique Origène ne juge pas à propos de traiter cette matière *ex professo* dans un écrit apologétique, les pages qu'il consacre à la question du mal peuvent néanmoins prendre place parmi les meilleures du livre. Il envisage d'abord le sujet par son côté historique, en montrant que la proportion des vices et des vertus n'est pas restée la même dans le cours des siècles : tantôt la corruption des mœurs est allée en croissant, tantôt elle s'est ralentie. Ainsi en est-il de chaque individu, qui, tout en ne perdant jamais sa nature propre, devient plus vicieux ou plus vertueux avec l'âge et suivant les temps (2). Puis, passant de l'histoire à la doctrine, il nie tout à la fois que le mal ait sa source dans la matière, et que Dieu soit l'auteur du mal. Chez les anges comme parmi les hommes, le mal provient de la direction perverse qu'il plaît à un esprit de donner à son libre arbitre. La volonté est pour chacun la cause de sa malice, et cette malice avec les actions qu'elle produit sont nos véritables maux, car nous ne croyons pas qu'il y ait, à parler exactement, aucune autre chose qui mérite le nom de mal (3). Quant aux maux extérieurs et physiques, qui n'ont reçu que par une sorte d'abus le nom de mal, ils dérivent de la création, à peu près comme les travaux d'un charpentier amènent les copeaux et la sciure de bois, ou comme on peut attribuer à l'architecte les débris de pierre et les décombres qui environnent les édifices en construction. Dieu permet ces maux corporels et sensibles, pour guérir ceux qui ont besoin de pareilles épreuves, pour les purifier et les ramener à lui (4). Mais le mal proprement dit n'est que dans la désobéissance d'une créature douée de

(1) *Contre Celse*, IV, 64, 65, 66 et ss. ; VI, 53, 54, 55, 56.
(2) *Ibid.*, IV, 63, 64.
(3) *Ibid.*, 65, 66.
(4) *Ibid.*, IV, 55, 56.

raison et de liberté. Voilà pourquoi tous les efforts d'une doctrine vraiment céleste doivent tendre à changer les âmes et à redresser les volontés. Car tout homme est guérissable (1) ; et c'est le triomphe du christianisme d'avoir entrepris et réalisé cette guérison sur une si vaste échelle, tandis que la philosophie humaine s'était montrée impuissante à produire un pareil résultat.

Comme nous le disions tout à l'heure, cette comparaison entre la doctrine chrétienne et l'enseignement philosophique ne pouvait que se renfermer dans des limites assez étroites, du moment qu'Origène se bornait aux vérités de l'ordre rationnel, les seules que son adversaire eût en vue. Sans doute, même dans ce cadre quelque peu restreint, la supériorité de l'Evangile éclatait sur plus d'un point. Désaccord entre les discours et les actes, manque de popularité et d'influence sensible sur les mœurs, tout se réunissait pour montrer combien les efforts de la science humaine restaient au-dessous de la révélation divine. Mais le christianisme ne se contente pas de restaurer la raison humaine, et de la remettre en possession des vérités qu'elle n'aurait jamais dû cesser de reconnaître et de proclamer, si elle était restée saine et intègre. L'objet de la foi est bien plus vaste et plus élevé : en même temps qu'elle élargit l'horizon de l'intelligence par des vues nouvelles sur Dieu, sur l'homme et sur le monde, la religion chrétienne communique à la volonté des forces supérieures aux ressources naturelles. Depuis la Trinité jusqu'à l'Incarnation, et du Baptême à l'Eucharistie, il y a là tout un ensemble de dogmes, d'institutions, de secours et de remèdes que la raison ne soupçonnait même pas, et qui sont le propre de l'économie évangélique. Voilà les titres de supériorité qu'il faut énumérer dans le parallèle entre les conceptions de l'homme et l'œuvre divine.

(1) *Contre Celse*, III, 66.

Le peu de notions que son adversaire possédait à cet égard et la discipline du secret ne permettaient guère à Origène que d'effleurer son sujet, surtout en ce qui concerne les sacrements. Mais, pour démontrer l'excellence du christianisme, l'apologétique doit embrasser tout l'objet de la foi, au lieu de se renfermer dans les notions communes à la philosophie et à la religion. Alors seulement, ses motifs ont toute leur ampleur, et ses conclusions leur véritable force.

TRENTE-SIXIÈME LEÇON

L'Église et l'empire romain. — Celse accuse les chrétiens de former des réunions illégales. — Réponse d'Origène. — Supériorité de la loi naturelle sur les lois civiles. — Droits de la conscience. — Maxime de Celse et de Rousseau : chacun doit suivre la religion de son pays. — Fausseté de ce principe ; ses conséquences funestes. — Caractère d'universalité de la vraie religion. — Distinction de l'ordre civil et de l'ordre religieux. — Opinion exagérée d'Origène relativement au service militaire et aux emplois publics. — Importance et valeur scientifique du *Traité contre Celse.*

Messieurs,

La réfutation du livre de Celse avait amené Origène à traiter la plupart des questions générales qui constituent l'objet de l'apologétique chrétienne. Défendre le mosaïsme contre les attaques du sophiste païen ; établir la réalité des faits évangéliques, ainsi que leur valeur démonstrative pour la divinité du christianisme ; déchirer le tissu de mensonges et de calomnies dont Celse cherchait à envelopper la vie et la doctrine de Jésus-Christ; exposer les motifs et le but de l'incarnation du Verbe ; montrer la supériorité de la prédication chrétienne sur l'enseignement des écoles philosophiques, telle est la tâche que le brillant écrivain avait remplie avec autant de zèle que de succès. Mais, dans cette grande lutte entre le monde ancien et le nouveau, il ne s'agissait pas uniquement de croyances et de culte ; la question avait son côté politique et social. En combattant les religions polythéistes, l'Eglise était venue se heurter en même temps contre l'Etat païen, sa constitution et ses lois.

Elle demandait le droit de vivre, que l'empire romain s'obstinait à lui dénier depuis deux siècles. L'édit de Trajan, toujours en vigueur, malgré certaines intermittences, avait rangé les assemblées du culte chrétien au nombre des associations illicites; et aucune mesure légale n'était venue lever cette interdiction. Tant que durait un pareil état de choses, il ne pouvait y avoir pour les chrétiens de garantie sérieuse. Traités avec quelque ménagement par des princes d'un caractère doux et facile, tel qu'Alexandre Sévère, ils n'en restaient pas moins sous le coup d'une loi non abrogée. Toujours on pouvait leur dire en s'armant d'une légalité brutale : vous formez des réunions illicites; un décret impérial vous a mis hors la loi; nous vous frappons au nom de la raison d'Etat.

Certes, Messieurs, s'il existe une classe d'hommes qui n'auraient pas dû battre des mains à de tels arguments, c'étaient bien les philosophes. On avait le droit de s'attendre à trouver un peu plus de tolérance chez des gens qui se prétendaient les représentants de la libre pensée, et qui ne manquaient aucune occasion pour tourner en ridicule les dieux de l'État, auxquels ils ne croyaient pas plus que les chrétiens. Mais, loin de là, les Crescens, les Fronton, les Celse ne trouvaient pas assez de voix pour appeler les rigueurs du pouvoir sur la tête des fidèles. Dès qu'il s'agissait de l'Eglise, ces libres penseurs devenaient des césariens fougueux, des autoritaires à outrance ; et rien ne leur paraissait de trop pour exterminer les chrétiens. Respect de la légalité, sécurité de l'Etat, omnipotence de César, c'étaient là autant de formules hypocrites sous lesquelles ils masquaient leur haine. Triste condition de cette catégorie d'écrivains condamnés par leurs principes à demander sans cesse la liberté, et réduits par leurs passions à ne jamais la vouloir que pour eux-mêmes.

« Vous formez des réunions illégales (παρὰ τὰ νενομισμένα) »,

voilà le grief par où le philosophe païen commence et termine son pamphlet. La dénonciation était habile ; l'on ne pouvait exploiter avec plus de perfidie les défiances d'une autorité toujours prête à frapper. Ecoutons la réponse d'Origène : le principe qu'il énonce est celui-là même qui a émancipé la conscience humaine du joug de l'Etat antique, pour lui rendre ses droits et sa liberté.

« Celse commence par accuser les chrétiens de former des réunions secrètes et contraires aux lois ; et alors il distingue deux sortes d'assemblées : les unes, publiques et autorisées ; les autres, occultes et défendues par les lois. Il veut décrier ainsi ce que les chrétiens appellent leurs *agapes*, comme si ce n'était qu'un moyen de se défendre contre le danger social, et un engagement mutuel plus fort que tous les serments. Puis donc qu'il exalte tant la loi de l'Etat, et qu'il la prétend violée par des réunions de chrétiens, il faut lui répondre. Supposez un étranger retenu chez les Scythes, dont les lois commandent le crime. Il est dans l'impuissance de fuir et se trouve réduit à vivre parmi ces peuples. Direz-vous qu'il est coupable si, pour obéir à la loi de la vérité, réputée criminelle par les Scythes, il cherche à se réunir avec ceux qui pensent comme lui, malgré la défense de ces lois barbares ? J'en appelle ici au tribunal de la vérité ; les lois qui commandent aux Gentils le culte des idoles, et qui détruisent Dieu par la multitude des dieux qu'elles introduisent, ces lois ne sont-elles pas aussi impies et plus impies même, s'il est possible, que celles des Scythes ? Il n'y a donc rien que de raisonnable à former des assemblées défendues par les lois de l'Etat, quand la cause de la vérité est en jeu. Un tyran vient à s'emparer d'une ville : trouverez-vous criminelles les réunions secrètes qui s'organisent pour l'en chasser ? Voilà exactement la position des chrétiens. Le démon, l'esprit du mensonge exerce sur eux un pouvoir tyrannique. C'est donc avec raison qu'ils se réu-

nissent contre lui au mépris de ses lois, travaillant ainsi au salut de ceux qui savent comprendre la nécessité de secouer un joug non moins insupportable que celui des Scythes ou d'un tyran quelconque (1). »

A cette noble et courageuse profession de foi, les sycophantes comme Celse ne manquaient pas de répondre : vous prêchez la désobéissance aux lois de l'Etat; vous êtes des séditieux. Ces clameurs n'émeuvent pas Origène. Nous professons, dit-il, le plus grand respect pour les lois de l'Etat, pourvu toutefois qu'elles ne contredisent pas une loi supérieure. Car le simple bon sens indique à tous que la loi naturelle est au-dessus de la loi civile, et qu'il n'y a pas à hésiter entre le commandement des hommes et les ordres de Dieu :

« A parler d'une manière générale, il y a deux sortes de lois, la loi naturelle, dont Dieu est l'auteur, et la loi écrite, par laquelle les sociétés politiques se gouvernent. Tant que la loi écrite n'est pas contraire à la loi de Dieu, il est juste que tous les citoyens l'observent, et que nul ne s'en écarte sous prétexte de suivre quelque loi étrangère. Mais lorsque la loi naturelle, c'est-à-dire la loi de Dieu, ordonne des choses contraire à la loi écrite, la raison ne veut-elle pas qu'on mette de côté les lois écrites et leurs auteurs, pour ne reconnaître d'autre législateur que Dieu, et pour vivre conformément à sa volonté, dût-on s'exposer à toutes sortes de dangers, de peines, d'opprobres, et à la mort même? Les lois de Dieu diffèrent quelquefois de celles qui régissent les sociétés civiles ; alors il est impossible de plaire en même temps à Dieu et à ceux qui ont établi ces lois. Or ne serait-ce pas le comble de l'absurdité que de mépriser les actions par lesquelles on peut plaire au souverain Maître de toutes choses, pour s'attacher à des lois impies et à leurs parti-

(1) *Contre Celse*, I, 1.

sans? S'il est raisonnable de préférer sur les autres points la loi naturelle, qui aDieu pour auteur, à la loi écrite que les hommes ont établie en dépit de la loi divine, à combien plus forte raison n'en sera-t-il pas ainsi pour les lois qui concernent Dieu lui-même (1)? »

En argumentant de la sorte, Origène énonçait les vrais principes qui dominent toute la question. Il est clair que, dans un conflit entre la loi naturelle qui ordonne d'adorer un seul Dieu et des lois écrites qui prescrivent le culte de plusieurs divinités, il n'y a pas d'hésitation possible pour quiconque n'a pas rompu avec l'évidence. En pareil cas, la maxime « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » subsiste dans toute sa teneur, et s'impose à la raison humaine avec une clarté irrésistible. Mais voilà ce que le paganisme ne savait pas ou ne voulait pas comprendre ; et il n'a fallu rien moins que trois siècles d'enseignement continu, scellé du sang de plusieurs milliers de martyrs, pour implanter dans le monde une vérité qui nous paraît aujourd'hui si simple et si indiscutable. Nous l'avons dit plus d'une fois, dans le système païen, la religion était considérée comme une annexe de l'Etat; la loi civile y déterminait le code religieux, en sorte que l'homme s'effaçait complètement derrière le citoyen. Etrange aberration; car la religion est avant tout une affaire de conscience, qui ne se règle pas comme une question de finance ou de police. C'est l'éternel honneur de l'Eglise catholique d'avoir brisé ce despotisme légal, en proclamant l'incompétence de l'Etat en matière religieuse. Entre la conscience humaine et Dieu, nul pouvoir terrestre n'a le droit de s'interposer; il n'y a qu'une autorité spirituelle comme l'âme elle-même, qui puisse prétendre raisonnablement au privilège de déterminer les rapports de l'homme avec Dieu ; et encore faut-il que cette puissance se présente à nous avec des

(1) *Contre Celse*, V, 37.

titres qui obligent de voir en elle un organe et un mandataire de Dieu.

L'oubli de ce principe fondamental prouve combien l'intelligence humaine s'était obscurcie dans le cours des siècles; car je vous prie de bien remarquer que ni les légistes romains appartenant pour la plupart à la secte stoïcienne, ni le reste des penseurs de l'antiquité, n'avaient songé à délivrer la conscience d'un joug si révoltant : ils trouvaient tout naturel que l'Etat réglât en souverain les croyances et les pratiques religieuses de chacun, et c'est parmi eux que l'affranchissement des âmes a rencontré ses plus ardents adversaires. « Chacun doit suivre la religion de son pays », tel est l'adage de Celse, repris et développé par Rousseau dans le IIIe tome de l'*Émile;* car ce n'est pas sans raison que nous avons signalé la ressemblance de cette controverse avec celle du XVIIIe siècle. — Mais alors, répond Origène, il n'y a plus de différence entre la vérité et l'erreur; vous autorisez les pratiques les plus abominables ; le crime deviendra une obligation, un mérite, du moment qu'il est consacré par les coutumes d'un peuple. Voyez les conséquences auxquelles vous entraîne votre principe. Si c'est un devoir de suivre la religion de son pays, quelle qu'elle soit, vous ferez un acte de vertu, chez les Scythes, en donnant la mort à votre père ; chez les Perses, vous épouserez sans scrupule votre mère ou votre fille ; dans la Chersonèse Taurique, vous sacrifierez les étrangers à Diane; en Libye, vous immolerez les enfants à Saturne : et, par là, vous aurez accompli autant d'actes de piété. Qu'en résulte-t-il? C'est que le bien et le mal sont de soi choses indifférentes, et que le même acte peut être tour à tour héroïque ou monstrueux, suivant qu'il plaît à un législateur de le qualifier ainsi. Un tel système équivaut à l'anéantissement de la raison et à la destruction de toute idée morale.

« On dira peut être : La piété consiste à se conformer aux loix de son pays, sans se mettre en peine des lois étrangères. Un homme, que d'autres jugent impie, ne l'est pourtant pas, lorsque, vivant selon les coutumes religieuses de son pays, il détruit et mange ce qui est en vénération parmi ceux qui ont des lois contraires. Mais il est évident que l'on confond alors toutes les notions de justice, de sainteté et de vertu. Car, de cette manière, la piété perd sa nature propre ; il n'y a plus aucun caractère distinctif auquel on puisse reconnaître un homme pieux. Si donc la piété, la sainteté, la justice ne sont que relatives, si une même action peut être juste ou injuste, selon qu'on la compare à diverses lois et à différentes coutumes, ne s'ensuit-il pas qu'il faudrait en dire autant de la tempérance, de la force, de la prudence, de la science et de toutes les autres vertus ? Et qui est-ce qui oserait soutenir une pareille monstruosité (1) ? »

On l'a soutenue pourtant, comme on continue à la soutenir ; et nous pouvons ajouter qu'elle est au fond de tout panthéisme conséquent à lui-même. C'est en dépouillant la vérité religieuse de son caractère absolu, pour en faire une chose purement relative, que les partisans de ce système nous répètent journellement : Toutes les religions se valent ; ce sont autant de produits de l'esprit humain, qui varient suivant les races, les climats, les tempéraments. Ils sont bien obligés de tenir ce langage, puisque, d'après leur théorie, toutes les manifestations de l'Être unique sont également justes et saintes. Il est vrai que, par un sentiment d'honnêteté fort respectable, la plupart d'entre eux voudraient conserver à la morale le caractère d'universalité qu'ils refusent à la religion. Mais c'est là une pure inconséquence, comme Origène le faisait déjà observer à Celse. S'il est juste que les rapports de l'homme avec Dieu varient

(1) *Contre Celse*, V, 28 ; *item.*, 27, 29 et ss.

d'un peuple à l'autre, on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de même des rapports de l'homme avec ses semblables et de ses devoirs envers lui-même, c'est-à-dire de toute la morale. L'idée d'une religion universelle est aussi conforme aux principes de la raison que celle d'une morale universelle. Car la nature humaine étant la même partout, ses relations avec Dieu ne sauraient différer légitimement avec les degrés de longitude ou de latitude. Ce n'est pas comme appartenant à tel ou tel Etat, que j'ai des devoirs à remplir envers Dieu ; mais en tant qu'homme, en tant que membre de la grande famille humaine, qui est une devant Dieu, et qui, par conséquent, doit se rattacher à son auteur par les mêmes liens, ou par la même religion. Voilà pourquoi l'Eglise catholique, seule, est dans la logique du droit et de la vérité, en proclamant qu'il n'y a pas deux manières différentes de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, parce qu'il n'y a pas deux humanités ; et parmi les erreurs de la prétendue Réforme, je n'en connais pas de plus déplorable que d'avoir ramené dans le monde la notion païenne des religions nationales. Une religion nationale ! qu'est-ce que cela peut signifier ? Est-ce que Dieu a conclu une alliance spéciale avec la nation prussienne ou la nation anglaise ? Dans ce cas, je comprends une religion nationale, comme autrefois pour le peuple juif. Mais, en dehors de cette hypothèse, l'idée d'une religion anglaise ou d'une religion prussienne est un non-sens. Encore une fois, ce n'est pas l'habitant de Londres ou de Berlin qui a des rapports avec Dieu ; c'est l'homme, la créature de Dieu, qui est la même partout, qui n'a ni plus ni moins de devoirs envers son auteur sur les rives de la Tamise que sur les bords du Tibre. Ou il n'y a pas de vraie religion sur la terre, ou la vraie religion doit être une comme Dieu, et universelle comme le monde.

Ces notions si simples et si claires n'entraient pas dans l'esprit de Celse. Chez le philosophe païen, l'idée nationale

primait, jusqu'à étouffer l'idée catholique, et le concept de l'humanité s'effaçait derrière celui de l'Etat ; tant le droit civil avait absorbé, dans le monde antique, le droit naturel et le droit religieux. Je comprends, disait-il, la conduite des Juifs : ayant formé autrefois un corps de nation, ils sont en possession d'un code religieux, qu'ils tiennent de leurs ancêtres, sans prétendre l'imposer aux autres peuples. Mais l'attitude et les tendances des chrétiens sont bien différentes. Ils se recrutent parmi toutes les nations de la terre, et n'aspirent à rien moins qu'à faire partager au monde entier leurs croyances et leur culte. Voilà leur folie : car il est impossible que les habitants de l'Asie, de l'Europe, de la Libye, tant Grecs que Barbares, s'accordent dans une seule et même croyance. Penser une pareille chose, c'est n'y rien connaître (1). D'après les lois ordinaires de l'histoire, et à s'en tenir aux seules ressources de la nature humaine, Celse avait raison. Sans une action directe et immédiate de Dieu, ç'eût été une entreprise chimérique que de vouloir réunir plusieurs races différentes autour d'un même symbole de foi. Aussi, n'y a-t-il que l'Eglise catholique qui soit parvenue à résoudre un tel problème ; et ce n'est pas l'une des moindres preuves de sa divinité. En dehors d'elle, on ne citerait aucune société religieuse qui ait réussi à s'étendre d'une race à l'autre, et à les faire vivre côte à côte dans son sein sous l'empire d'une croyance identique. Le polythéisme se partageait entre mille cultes ; autant de cités, autant de religions diverses ; et pour en venir à des temps plus rapprochés de nous, c'est toujours un souvenir presque cruel, que de rappeler les divisions et les subdivisions du protestantisme. Celse ne se trompait donc pas en regardant comme une œuvre humainement impossible de réunir dans une même société religieuse tant de peuples si différents d'origine, de caractère et de mœurs. C'est en faisant appel à l'in-

(1) *Contre Celse*, V, 23, 33 ; VIII, 72.

tervention divine, et non à la seule puissance des hommes, qu'Origène pouvait lui répondre : « Non seulement ce que vous traitez de rêve est praticable, mais il arrivera certainement un jour où tous les êtres raisonnables s'accorderont dans une seule et même loi (1). » L'histoire a vérifié ces paroles dans la mesure où le cours des événements et le jeu de la liberté humaine en permettaient la réalisation. Car l'Eglise n'en reste pas moins universelle, parce qu'un grand nombre refusent d'entrer dans son giron, ou s'en détachent : de même que, dans l'ordre naturel, le bon sens conserve son caractère d'universalité, bien qu'une certaine quantité d'hommes fassent tous leurs efforts pour en paraître passablement dépourvus.

Tout en se moquant des prétentions du christianisme à l'universalité, Celse semble comprendre par intervalle qu'il y a dans cette tendance un signe de grandeur et de véritable force. Aussi, après avoir contesté le principe, cherche-t-il à nier le fait, en essayant de tourner contre l'Église l'existence des sectes dissidentes. Mais d'abord, répond Origène, s'il fallait condamner le christianisme parce qu'il y a des hérésies, pourquoi ne pas condamner aussi la philosophie, puisque les différentes écoles de philosophie s'accordent si peu, je ne dis pas sur les points accessoires et secondaires, mais sur ce qu'il y a de plus essentiel et de plus fondamental? Pourquoi ne pas condamner la médecine, puisqu'elle aussi a donné lieu à différents systèmes? D'ailleurs que nous importent, à nous, les extravagances des hérétiques? Qu'est-ce que cela peut faire contre les membres de cette Église, que Celse appelle « la grande Église »? Nous n'avons rien de commun avec les sectaires : ni leurs fautes ni leurs erreurs ne retombent sur nous (2). Depuis Celse, on a tenté plus d'une fois d'exploiter contre l'Église les divisions qui

(1) *Contre Celse*, VIII, 72.
(2) *Ibid.*, V, 61, 62 et ss. ; VI, 26.

se sont produites parmi les chrétiens. L'argument n'a aucune valeur. Ce sont assurément des faits lamentables que le schisme et l'hérésie, mais qui trouvent leur explication naturelle dans l'orgueil et dans les passions humaines. L'Église n'en demeure pas moins ce qu'elle est; et son caractère d'universalité n'est nullement amoindri par les sectes qui vivent en dehors d'elle. Cette universalité ne consiste pas dans le simple fait de la diffusion de l'Église sur toute la surface de la terre et dans sa supériorité numérique sur les communions dissidentes. En droit, l'Église pouvait se dire catholique dès le premier moment de sa fondation, parce qu'il était de son essence de repousser toute limite territoriale ou nationale, et parce qu'elle possédait le principe générateur de l'universalité, l'unité de doctrine, sauvegardée par une autorité souveraine et permanente. Voilà ce qui lui a permis de reculer indéfiniment les bornes inhérentes aux institutions humaines, et de venir déployer, à l'encontre du particularisme des sectes, sa force d'expansion illimitée.

Comme vous le voyez, Messieurs, il s'agissait avant tout pour les apologistes chrétiens de distinguer nettement l'ordre civil de l'ordre religieux, car c'est en les confondant de la façon la plus étrange que l'État païen en était arrivé à voir un crime de lèse-majesté dans l'exercice du culte chrétien. Celse n'a pas manqué de se faire l'organe d'une accusation si redoutable, puisqu'elle entraînait la peine capitale. Ce libre penseur professe le césarisme dans toute sa crudité. A l'entendre, le prince temporel est l'arbitre suprême des consciences, le maître absolu de la personne et des biens de ses sujets. « Au monarque, dit-il, a été donné tout ce qui est sur la terre. Quelque chose que vous possédiez dans la vie présente, vous le tenez de sa main (1). »

(1) *Contre Celse*, VIII, 67.

Il n'est pas étonnant qu'avec de pareils principes ce théoricien du despotisme ait pu trouver une impiété dans le refus des chrétiens de jurer par la fortune des Césars, c'est-à-dire de reconnaître leur divinité. Origène repousse avec une généreuse fierté des doctrines si avilissantes. Nous n'admettons nullement, s'écrie-t-il, que tout ce qui est sur la terre ait été donné au souverain, ni que nous tenions de lui tout ce que nous possédons ici-bas : c'est à Dieu et à sa providence que nous rapportons les biens dont nous avons fait l'acquisition d'après les règles de la justice et de l'honnêteté. Quant à jurer par la fortune d'un prince quelconque, nous ne saurions nous y résoudre dans aucun sens : nous aimons mieux affronter la mort que d'accomplir un tel acte d'idolâtrie (1).

« Celse nous exhorte à gagner la faveur des hommes et des rois ; cette faveur, nous la méprisons s'il faut l'acheter non seulement par des meurtres, des violences et des impuretés, mais encore par l'impiété à l'égard du maître de toutes choses, ou par de serviles complaisances et une abjecte adulation. Quoi de plus indigne en effet pour des cœurs généreux et magnanimes, qui, mettant la fermeté d'âme au premier rang des vertus, ne veulent pas la séparer de celles qu'ils possèdent! Mais cesse-t-on d'exiger de nous rien qui soit contraire à la loi et à la parole de Dieu, alors nous ne sommes ni assez extravagants ni assez furieux pour soulever contre nous la colère d'un prince ou d'un monarque, de manière à attirer sur notre tête l'outrage, les tortures et la mort elle-même ; car nous avons lu : « Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures ; il n'y a point de puissance qui ne soit de Dieu, et toutes les puissances de la terre sont ordonnées de Dieu. Celui donc qui résiste aux puissances résiste à l'ordre de Dieu (2). »

(1) *Contre Celse*, VIII, 65, 67.
(2) *Ibid.*, 65.

Ainsi, Messieurs, en dehors de l'ordre religieux, qui est du domaine de la conscience, soumission parfaite à l'autorité civile, telle est la maxime d'Origène et de tous les apologistes chrétiens. Cette distinction des deux pouvoirs a fondé sur la terre la liberté des âmes. Aussi je ne conçois pas qu'il puisse se trouver parmi nous des écrivains assez peu clairvoyants pour prêcher l'antichristianisme au nom de la liberté. Ils ne comprennent donc pas qu'en affaiblissant dans les âmes le sentiment religieux, ils travaillent dans un sens contraire au but qu'ils prétendent poursuivre. Si cette grande puissance spirituelle qui, sur toute la surface du globe, tient la force matérielle en échec, venait à disparaître, nous retomberions infailliblement sous le joug de l'État païen; les maximes ultra-césariennes de Celse ne tarderaient pas à former de nouveau le droit public : elles ne seraient peut-être plus appliquées par un individu, je le veux bien, mais par une assemblée ou par la multitude, ce qui est pire encore. Ne trouvant plus devant lui cette autorité morale qui répète à toute heure : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », l'Etat, désormais sans contrepoids, redeviendrait par la force des choses ce qu'il était avant la fondation de l'Eglise, le propriétaire universel, le régulateur souverain du culte et des croyances; et je demande si dans ce communisme, renouvelé des Grecs et des Romains, il y aurait encore place pour la liberté des âmes. Vraiment il est étrange d'oublier ces choses, lorsqu'on n'est qu'à un demi-siècle d'une convention nationale commençant par proscrire la religion chrétienne, et finissant par décréter un culte à sa façon, obligatoire pour tous les citoyens. La vraie liberté ne fleurit que dans les âmes religieuses, et c'est en relevant vers Dieu l'esprit des peuples que le christianisme apprend à ne pas courber leur conscience devant le caprice des hommes.

Mais, répliquait Celse, que deviendrait l'empire romain

si tous embrassaient votre foi? Le monarque, abandonné de chacun, resterait dans l'isolement de sa faiblesse; et tout ce qui est sur la terre tomberait sous la puissance des Barbares. — Et pourquoi cela? répond Origène. Il ne résulterait du triomphe de la religion chrétienne qu'une nouvelle force pour l'empire. D'abord, en se convertissant eux-mêmes, ces Barbares que vous craignez tant se dépouilleraient de leur férocité pour pratiquer à leur tour les maximes de la justice. Quant aux Romains, ils constitueraient une société bien plus vigoureuse et plus compacte si, en se pénétrant de l'esprit évangélique, ils parvenaient à ne former qu'un cœur et qu'une âme. Par leurs prières, ils appelleraient sur leur tête la protection du vrai Dieu, plus efficace pour la prospérité des Etats que tous les moyens dont peuvent disposer les hommes (1). Origène avait raison de prétendre que la conversion totale de l'empire romain à l'Evangile aurait amené sa transformation, loin d'accélérer sa ruine. En argumentant de la sorte, il développait d'avance cette maxime de Montesquieu : « Les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts que le faux honneur des monarchies, les vertus humaines des républiques, et la crainte servile des Etats despotiques (2). »

Dans cette partie finale du *Traité contre Celse*, Origène se rapproche visiblement de l'*Apologétique* de Tertullien, quoiqu'il ne me semble pas avoir connu l'œuvre de son illustre devancier. Je voudrais pouvoir dire qu'il n'a point partagé avec le prêtre de Carthage certaines opinions exagérées relativement au service militaire et aux emplois publics. Mais le caractère d'idolâtrie que le paganisme avait imprimé aux principaux actes de la vie civile ne lui permettait guère de formuler à cet égard une règle de con-

(1) *Contre Celse*, VIII, 68, 69, 70.
(2) *Esprit des lois*, l. XXIV. c. 6.

duite parfaitement exacte. Quand son adversaire exhorte les chrétiens à prendre les armes pour le souverain et à servir sous ses drapeaux, Origène n'a pas tort de lui répondre qu'en priant pour leurs concitoyens et en les instruisant dans le culte du vrai Dieu, les chrétiens rendent à la patrie des services plus réels et plus efficaces que tous les autres. Mais l'apologiste excède évidemment la mesure dans la phrase qui suit : « Nous combattons mieux que personne pour le salut de l'empereur. Sans doute nous ne servons pas sous ses drapeaux, quand même il voudrait nous y contraindre : nous portons néanmoins les armes pour lui en formant un camp à part, celui de la piété, où nous adressons des prières à Dieu (1). » Dans son *Traité du droit de paix et de guerre*, Hugo Grotius critique vivement ces paroles, en ajoutant avec raison que l'Eglise n'a jamais admis les maximes d'un ascétisme si outré (2). Le monde n'est pas un couvent, et l'Eglise n'entend nullement appliquer à la société civile des règles monastiques. Aussi voyons-nous dès les premiers siècles une foule de chrétiens s'enrôler sans scrupule dans les légions romaines. Tertullien lui-même ne disait-il pas : *Hesterni sumus et vestra omnia implevimus... castra ipsa. Navigamus et nos vobiscum, et militamus?* Qu'est-il besoin de mentionner la légion fulminante et la légion thébéenne, si célèbres dans les annales de l'empire? Il y avait là une tendance fâcheuse, qui, si elle était devenue plus générale, aurait pu fournir aux ennemis du christianisme un grief plausible; mais ce sentiment extrême n'avait guère trouvé d'écho parmi les fidèles. Loin de leur interdire la profession des armes sous un prince païen, l'Eglise se bornait à les prémunir contre les actes idolâtriques auxquels le service militaire pouvait les exposer. La réponse d'Origène au sujet des charges et des

(1) *Contre Celse*, VIII, 73.
(2) *De jure belli et pacis*, l. I, c. II, sect. 9.

magistratures publiques ne me semble pas non plus d'une exactitude irréprochable. L'apologiste veut justifier les chrétiens en disant « qu'ils se réservent tout entiers pour un ministère plus divin et plus nécessaire, puisqu'il s'agit du service de l'Eglise et du salut des hommes (1) ». Il eût été à la fois plus juste et plus habile de répondre : Les chrétiens ne songent nullement à se soustraire aux fonctions civiles par indifférence pour les intérêts de l'Etat; c'est vous qui les leur rendez impossibles en exigeant d'eux des serments et des pratiques qui répugnent à leur conscience. — Jusqu'à ce que le cours des événements eût permis d'appliquer l'idée chrétienne à l'ordre social, il n'était pas aisé de déterminer avec une entière précision les devoirs et les conditions de la vie publique. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'au milieu d'un Etat tout imprégné d'idolâtrie, Tertullien et Origène n'aient pas réussi complètement à régler des rapports rendus si difficiles par la situation de l'Eglise vis-à-vis de l'empire romain.

C'est par l'examen de cette dernière objection que se termine l'ouvrage contre Celse. L'auteur conserve jusque dans sa péroraison ce calme et cette impartialité qu'il n'avait cessé de montrer à l'égard de son adversaire : « Ici, pieux Ambroise, s'arrête le traité que nous avons entrepris sur votre demande et suivant la mesure de nos forces. Nous avons renfermé en huit livres tout ce que nous avons jugé nécessaire d'opposer au *Discours véritable* de Celse. Maintenant, de quel côté respirent l'Esprit du vrai Dieu, la piété qu'on lui doit, et la vérité qui, par ses salutaires enseignements, apprend aux hommes à bien vivre ? Ceux qui auront lu l'écrit de notre adversaire et notre réponse en décideront. Il est bon que vous le sachiez pourtant, Celse avait promis de composer un autre traité après celui-ci,

(1) *Contre Celse*, VIII, 75.

pour apprendre à quiconque voudrait ou pourrait avoir confiance en lui comment il faut régler sa vie. S'il n'a pas tenu sa promesse touchant ce second écrit, il suffira de ce que nous avons dit contre le premier dans nos huit livres. Mais s'il a entrepris et achevé l'autre, ayez soin d'en faire la recherche et de nous l'envoyer, afin qu'avec l'assistance du Père de la vérité nous réfutions les fausses doctrines de ce nouvel ouvrage, ou que, s'il renferme quelque principe vrai, nous puissions y souscrire, sans aucun esprit de dispute, comme à tout ce qui est bien dit (1). »

Si le *Traité contre Celse* est inférieur à l'*Apologétique* de Tertullien comme œuvre d'art et d'éloquence, on ne fait que lui rendre justice en l'appelant la plus savante défense du christianisme dans les trois premiers siècles. Sans négliger entièrement, comme nous venons de le voir dans cette leçon, le côté juridique du débat, qui avait tant préoccupé ses devanciers, Origène s'est pourtant placé de préférence sur le terrain des idées et des doctrines. C'est par là que cet antique monument de la littérature chrétienne conserve toujours un air de jeunesse et de nouveauté. Toute la partie de l'apologétique primitive concernant la procédure suivie à l'égard des chrétiens a vieilli; ou du moins elle n'inspire plus que l'intérêt qui s'attache à une grande cause vaillamment défendue. La révolution opérée dans le droit public par le triomphe de l'Evangile a éloigné pour toujours, nous aimons à le croire, toute situation analogue. Mais ce qui n'a pas vieilli, ce qui est toujours vivant et actuel, c'est la controverse de la religion révélée avec le rationalisme, quelque nom qu'il prenne et sous quelque forme qu'il se présente. Les questions qui se remuent encore aujourd'hui dans cet ordre de choses sont celles-là mêmes qu'Origène avait traitées avec une si grande supériorité

(1) *Contre Celse*, VIII, 76.

d'esprit. En le voyant défendre le caractère historique du christianisme, la valeur démonstrative des faits surnaturels, nous avons pu nous croire un instant transportés au milieu de nos discussions contemporaines. Voilà ce qui assure à son œuvre un rang à part, un mérite hors ligne ; et c'est là aussi, Messieurs, ce qui en fait un argument dont la force ne peut échapper à personne. Rien n'est plus propre à consolider la foi que cette guerre à outrance déclarée au christianisme dès son origine. Ce n'est point par surprise, assurément, qu'il a conquis le monde, mais après des controverses longues et opiniâtres, après avoir passé au crible de la critique historique et philosophique, avec tous ses dogmes et ses institutions. Si l'Evangile avait été ce mythe oriental ou cette pastorale galiléenne que rêvent nos adversaires modernes, croyez bien que les Celse et les Porphyre eussent été de taille à déchirer ce tissu légendaire, et cela pour toujours. Qu'est-il arrivé au contraire? Leurs attaques n'ont servi qu'à mieux établir la réalité des faits évangéliques ; ces dogmes, qu'ils tournaient en dérision, ont subjugué les intelligences et ces institutions qu'ils signalaient à la haine des pouvoirs publics sont devenues celles du monde civilisé. Lorsqu'une société, à peine née, sait braver de tels orages, elle peut affronter sans crainte, après dix-huit siècles de durée, les mêmes tempêtes qui avaient assailli son berceau.

TRENTE-SEPTIÈME LEÇON

Dernières années d'Origène. — Sa captivité sous la persécution de Décius. — Sa mort. — Situation d'Origène dans l'Eglise. — Discussions du IVe et du Ve siècle au sujet de son orthodoxie. — Condamnation de ses erreurs par le pape Anastase et par le pape Gélase. — L'origénisme au IVe siècle. — Troubles excités par les moines origénistes de la Palestine. — Lettre de Justinien à Ménas. — Sentence rendue par le pape Vigile et par les patriarches de l'Orient. — Origène a-t-il été condamné par le Ve concile général ? — Dans quel sens plusieurs conciles lui ont appliqué la qualification d'hérétique. — Autorité des écrits du célèbre alexandrin. — Résumé et conclusion.

Messieurs,

En composant l'immortelle apologie dont nous parlions la dernière fois, Origène ne se croyait pas au terme de sa carrière d'orateur et d'écrivain. Voici ce qu'il disait dans le VIIe livre du *Traité contre Celse*, après avoir rappelé ses commentaires sur Isaïe, Ézéchiel et quelques-uns des douze prophètes : « Si Dieu me fait la grâce, au temps où il l'aura ordonné, de m'avancer dans l'intelligence de sa parole, j'ajouterai ce qui manque à ce qui a déjà été publié, ou du moins je porterai mes éclaircissements le plus loin que je pourrai (1). » Nous avons vu d'autre part qu'il priait son ami Ambroise de rechercher s'il n'existait pas un deuxième écrit de Celse, afin de pouvoir le réfuter comme le premier. L'infatigable athlète ne songeait donc pas au repos : Il conservait sous les cheveux blancs toute l'ardeur de la jeunesse. Mais les événements allaient-ils répondre au gré de

(1) *Contre Celse*, VII, 11.

ses désirs, en lui permettant de prolonger des travaux qui avaient fait le bonheur de sa vie entière? La situation des chrétiens était encore si précaire au IIIe siècle, qu'il suffisait d'un caprice du pouvoir ou de la multitude pour mettre leur existence en péril, et remplacer la tolérance de la veille par la persécution du lendemain.

Le règne de Philippe l'Arabe (244-249) avait été pour l'Eglise une ère de paix et de prospérité. S'il n'est pas certain que ce prince ait professé publiquement la religion chrétienne, malgré le témoignage d'Eusèbe, de l'auteur de la *Chronique d'Alexandrie* et de saint Jean Chrysostome, on ne saurait douter de ses sympathies pour la cause de l'Evangile. Origène, en particulier, s'était trouvé en rapport avec la famille impériale, comme l'attestent ses lettres Philippe et à l'impératrice Sévéra, lettres dont le texte n'est pas arrivé jusqu'à nous (1). L'avènement de Décius changea la face des choses. L'expérience avait habitué les chrétiens à des retours si brusques et si violents. Ainsi avait-on vu succéder au gouvernement doux et pacifique d'Antonin le régime oppressif de Marc-Aurèle ; et à la bienveillance d'Alexandre Sévère les brutalités du Thrace Maximin. A l'exemple de ce dernier, le nouveau parvenu n'eut rien de plus empressé que de tourner sa fureur contre ceux qu'avait protégés son prédécesseur. Depuis deux siècles qu'il était à l'œuvre, l'Etat païen avait fait des progrès dans l'art de persécuter. Bien loin de précipiter la sentence, on aimait mieux traîner l'instruction en longueur dans l'espoir de lasser la patience des chrétiens par le nombre et la durée des supplices. Aux exécutions sommaires, si fréquentes jusque-là, des calculs plus raffinés substituaient de préférence les tourments de la faim et de la soif, les longs emprisonnements, l'exil, tout ce qu'on jugeait de nature à pouvoir

(1) Eusèbe, H. E., VI, 36.

triompher d'une constance peu éprouvée. Puis, afin d'intimider plus sûrement le reste des fidèles, on s'attaquait surtout aux évêques, aux personnages qui marquaient par leurs vertus ou par leur science; et à l'égard de ceux-là, les proconsuls et les autres ne reculaient devant aucune extrémité. C'est ainsi que le pape saint Fabien, saint Alexandre, évêque de Jérusalem, et saint Babylas, évêque d'Antioche, cueillirent l'un après l'autre la palme du martyre. Nous ignorons dans quelle ville se trouvait Origène lorsque cette tourmente éclata sur l'Eglise, si c'est à Césarée de Palestine ou à Tyr. Mais, d'après le plan d'attaque adopté par Décius, la persécution ne pouvait manquer d'atteindre l'homme le plus célèbre que l'Eglise d'Orient comptât dans son sein. Origène, alors âgé de soixante-cinq ans, fut donc jeté en prison et chargé de chaînes. On lui mit au cou un carcan de fer et des entraves aux pieds jusqu'au quatrième trou, dit Eusèbe, ce qui écartait les jambes excessivement (1). Ce supplice dura plusieurs jours, au bout desquels les bourreaux lui firent éprouver quantité d'autres tortures, jusqu'à le menacer de la peine du feu. Toutefois, ajoute son historien, le juge avait grand soin de s'arrêter à la limite où une mort certaine eût été la suite de ces traitements barbares : il espérait sans doute que des tourments prolongés finiraient par abattre le courage d'Origène, et qu'une pareille chute entraînerait celle de beaucoup d'autres. Mais l'héroïque vieillard demeura ferme : lui qui, encore enfant, avait exhorté son père Léonidès à souffrir la mort pour Jésus-Christ, n'était pas homme à trahir, sous le coup de la persécution, la cause qu'il avait servie pendant plus de quarante ans par sa parole et par ses écrits. La Providence lui ménageait cette épreuve suprême pour lui fournir l'occasion de montrer que la force du caractère s'alliait en lui à la noblesse du cœur et à l'élé-

(1) Eusèbe, H. E., VI, 39.

vation de l'esprit. Sans l'épisode glorieux qui a marqué la fin de sa carrière, il eût manqué un trait à cette grande physionomie qui devait se présenter devant l'histoire avec le triple reflet du génie, de la sainteté et du martyre.

Soit que la mort de Décius eût mis fin à la captivité d'Origène, soit que toute autre cause lui eût rendu sa liberté, Eusèbe nous le montre reprenant ses travaux à quelque temps de là, encourageant par ses lettres ceux qui avaient besoin d'être fortifiés, et conservant jusqu'au bout cette prodigieuse activité qu'il n'avait cessé de déployer dans tout le cours de sa carrière. Mais les souffrances d'un long martyre, venant s'ajouter aux fatigues d'une vie si laborieuse et si agitée, avaient achevé d'épuiser les forces du noble vieillard. La ville de Tyr en Phénicie, où il avait fixé son séjour, fut sa dernière étape ici-bas, et resta la gardienne de son tombeau. C'était en l'année 254. Origène avait vécu soixante-neuf ans.

J'ai dit, Messieurs, que le génie, la sainteté et le martyre se rencontrent dans l'homme extraordinaire dont nous venons d'étudier la vie et les écrits. Et cependant de si grandes choses n'ont pas eu tout le résultat qu'elles semblaient devoir obtenir. Pour le talent et l'étendue des connaissances, Origène l'emporte sur la plupart des Pères de l'Église : en tout cas, il n'est inférieur à aucun ; et malgré des services si éclatants, l'Eglise n'a pu le ranger au nombre de ses docteurs. Il est peu de vies où le zèle des âmes se trouve joint à une plus grande austérité de mœurs ; et tant de vertus n'ont pu recevoir néanmoins la consécration solennelle que l'Eglise réserve pour l'élite de ses fils. Le chef de l'Ecole d'Alexandrie a couronné ses travaux par une admirable confession de la foi ; et son nom n'a point trouvé place parmi les héros du martyre. Qu'est-ce donc qui l'a empêché de figurer, pour toute la suite des siècles, à côté des Basile et des Augustin, dans cette pléiade de saints docteurs, dont

la réputation n'est ternie par aucune tache ? Le défaut de sûreté dans la doctrine. Certes, on n'a jamais erré avec plus de candeur. Nous l'avons vu, à aucune époque de sa vie, l'auteur du *Periarchon* n'a voulu se mettre en opposition avec l'enseignement de l'Église, qui est resté constamment pour lui la règle infaillible de la croyance. Inébranlable sur le principe, il n'a pu se tromper que dans l'application, en prenant pour des opinions libres ce qui contredisait en réalité le dogme catholique. Origène croyait pouvoir en toute sécurité construire sur la base de la révélation un système philosophique dont les données principales sont empruntées à Platon. Encore n'a-t-il formulé ce système qu'avec beaucoup de réserve, par manière d'hypothèse, et comme un simple exercice de l'esprit, ὡς γυμνάζων, ainsi que l'a dit saint Athanase. Ce n'en était pas moins une entreprise périlleuse ; car il ne faut pas jouer légèrement avec les dogmes de la foi. Des disciples maladroits allaient surgir et prendre au sérieux ces fantaisies d'une imagination exubérante. Il en sortira l'origénisme, c'est-à-dire un ensemble d'idées qui commence par l'hypothèse de la préexistence des âmes pour aboutir à la théorie des épreuves successives. Assurément il serait injuste d'imputer à Origène toutes les erreurs qui ont pu traverser le cerveau de quelques-uns de ses partisans les plus exaltés ; mais l'on conçoit aussi que l'orthodoxie ait tenu en suspicion un écrivain dont l'esprit aventureux avait favorisé de pareilles tendances. Voilà ce qui a compromis devant le tribunal de la postérité la mémoire du grand Alexandrin : car il n'y a pas moyen de nier les erreurs auxquelles il s'est laissé entraîner : elles forment un tout complet, dont on ne peut rien détacher, ainsi que nous croyons l'avoir démontré par un examen attentif des textes. Or, Messieurs, quelques égards que méritent le talent et les services rendus, quelque admiration que l'on éprouve pour de si hautes vertus jointes à

une telle science, il est un intérêt devant lequel s'effacent toutes les sympathies, l'intérêt de la vérité. Pour ne pas donner une apparence de raison à des doctrines justement blâmables, l'Église a dû se résoudre à laisser un des plus grands hommes de son histoire dans la situation équivoque où il s'était placé lui-même. En le traitant avec trop d'indulgence elle n'aurait pas veillé suffisamment à la conservation du premier des biens spirituels confiés à sa garde. Car, ainsi que le disait déjà un des esprits les plus honnêtes de l'antiquité, Plutarque, Dieu ne saurait faire aux hommes, et les hommes ne sauraient recevoir de Dieu un plus grand don que la vérité.

Mais, Messieurs, si les spéculations téméraires d'Origène ne lui ont pas permis d'occuper dans l'histoire de l'Église le rang que lui auraient assigné ses immortels travaux pour la cause de l'Évangile, devrons-nous, à l'exemple de beaucoup d'autres, attacher au nom du célèbre apologiste la qualification d'hérétique ? Est-il vrai qu'Origène ait été condamné comme tel par le cinquième concile général, tenu à Constantinople en 553 ? Et si la sentence est authentique, quelles peuvent en être la conséquence et la portée ? Nous ne saurions nous éloigner du catéchiste alexandrin, sans avoir examiné cette dernière question, si importante pour sa mémoire.

En discutant l'autorité de la traduction du *Periarchon* par Rufin d'Aquilée, nous avons eu occasion de décrire la première phase du débat qui s'était élevé au sujet d'Origène après sa mort. Vivement attaqué par saint Méthodius, le chef du Didascalée avait trouvé des défenseurs non moins zélés dans le martyr saint Pamphile et dans Eusèbe de Césarée. Ce n'était là toutefois que le prélude de la tempête qui allait se déchaîner contre lui vers la fin du IVe siècle. Alors, l'on voit entrer en lice, d'un côté, saint Jérôme, saint Épiphane et Théophile d'Alexandrie, adversaires ardents d'O-

rigène ; de l'autre, Rufin, Jean de Jérusalem et saint Jean Chrysostôme, qui, sans partager ses erreurs, se montre plein d'indulgence pour lui et pour les moines de Nitrie, ses partisans trop fougueux. En présence d'un tel partage de l'opinion, la question aurait pu paraître indécise, s'il n'était intervenu un jugement émané d'une plus haute source : je veux parler de la sentence rendue par le pape Anastase. Le patriarche d'Alexandrie avait beau condamner l'auteur du *Periarchon* dans son concile et dans ses lettres synodales, tant que le Siège apostolique ne s'était pas prononcé sur le point en litige, la cause demeurait sinon intacte, du moins susceptible de recevoir diverses solutions.

Parmi les apologistes d'Origène, il s'en est trouvé qui ont voulu nier le fait de sa condamnation par le pape Anastase ; mais c'est là une de ces thèses désespérées qui ne résistent pas à l'examen d'une critique impartiale. D'abord, saint Jérôme et Théophile d'Alexandrie mentionnent expressément la sentence du souverain Pontife ; et malgré l'acharnement extrême qu'ils ont montré dans cette discussion, nous n'avons pas de motifs pour supposer qu'ils aient pu se tromper eux-mêmes, ni voulu tromper les autres sur une question de fait où il eût été si facile de les réfuter, en cas d'erreur ou de supercherie (1). Mais de plus nous possédons deux lettres d'Anastase, l'une adressée à Jean, évêque de Jérusalem, l'autre à Simplicien, évêque de Milan. Dans la première, le pape, consulté sur le compte du Rufin qui venait de publier sa version du *Periarchon*, s'exprime à ce sujet avec une grande modération : Si le traducteur, dit-il, s'est proposé pour but de livrer à une juste indignation les

(1) S. Jérôme, *Apol. contre Rufin*, I, II, n° 22 : Ergo beati episcopi Anastasius, et Theophilus, et Venerius.... qui pari sententia, qui pari et spiritu illum (Origenem) hæreticum denuntiant populis. — Lib. I : Quid facient epistolæ Theophili, quid Anastasii papæ in toto orbe hæreticum persequentes ? Théophile d'Alex. ; *Lettre à quelques moines*, citée par Justinien dans l'Epître à Ménas.

doctrines erronées qu'il a fait passer dans la langue latine, je n'ai rien à reprendre à sa conduite. Mais s'il fait cause commune avec l'auteur, et qu'il l'approuve, c'est un coupable qui se rend complice de la faute d'autrui. Quant à Origène, sans rechercher quel il a été, ni quels ouvrages il a écrits, je m'en tiens à ce qu'une traduction récente nous a fait connaître de lui (*quod de translatis Origenis lectio patefecit)*; et par là j'ai pu me convaincre que ses déviations de la foi apostolique et traditionnelle tendent à envelopper de nuages les esprits sincères. En conséquence, le pape donne de grands éloges aux empereurs Honorius et Arcadius, qui, sur la demande de plusieurs évêques, avaient défendu la lecture d'Origène. Pour lui, conformément à la discipline de l'Église romaine, il n'admettra jamais des erreurs qu'il condamne à juste titre *(quæ jure meritoque damnamus)* (1). Afin d'atténuer la portée de ce document, les panégyristes d'Origène n'ont pas manqué de prétendre que le blâme du chef de l'Eglise ne tombe que sur les erreurs contenues dans la version latine de Rufin (2). Mais ils ne voient pas que l'objection se retourne contre eux. Car le prêtre d'Aquilée avoue en propres termes qu'il avait retranché du texte original ce

(1) *Ep. Anastasii ad Joannem Hieros, super nomine Rufini*, Patrol. de Migne, t. XXI, p. 628 et ss. : Approbo, si accusat auctorem, et execrandum factum populis prodit, *ut justis tandem odiis teneatur, quem jamdudum fama constrinxerat...* Si Origenis dicta in latinum transtulit, ac probavit, nec dissimilis a reo est, qui alienis vitiis præstat assensum.

(2) *Apologie d'Origène*, par M. Vincenzi, professeur à la Sapience, t. III, p. 286 et ss. Rome, 1865. Cet érudit va jusqu'à prétendre que le blâme du pape porte uniquement sur « certaines additions faites à la version de Rufin par des mains ennemies *(nonnisi additamenta Rufini versioni conserta)*. » Il faudrait donc supposer qu'à Rome même où Rufin avait publié sa traduction, il était devenu impossible de trouver un seul exemplaire authentique et intègre qui permît au Souverain Pontife de prononcer un jugement équitable. Remarquons bien qu'il ne s'était pas écoulé quatre ans entre la traduction du *Periarchon* et la lettre du pape ; et ce court intervalle aurait suffi pour que tous les manuscrits de l'ouvrage eussent été corrompus, en sorte qu'Anastase se serait trouvé réduit à ne

qui pouvait offenser les oreilles latines (1). Si donc le *Periarchon* ainsi adouci et mitigé n'en a pas moins mérité la condamnation du pape, à plus forte raison cette sentence s'applique-t-elle au texte non expurgé.

Peu d'années auparavant, le pape Anastase écrivant à Simplicien, évêque de Milan, s'était exprimé en termes plus formels encore. Eusèbe de Crémone, qui le premier attaqua publiquement le *Periarchon*, traduit par Rufin, avait soumis au Pontife différentes propositions extraites de cet ouvrage. D'autre part, comme l'atteste saint Jérôme, Théophile d'Alexandrie avait écrit à l'évêque de Rome pour le prier d'intervenir dans un débat qui agitait tout l'Orient (2). Anastase n'hésita pas à s'élever contre les doctrines telles que la préexistence des âmes et le salut final de tous les réprouvés. Il les blâma hautement dans une lettre qu'il fit parvenir à Simplicien par l'entremise d'Eusèbe de Crémone. « Tout ce qu'Origène a écrit de contraire à notre foi, disait-il, nous le repoussons comme digne de châtiment... On a placé sous nos yeux certaines assertions vraiment blasphématoires que nous avons en horreur; et si Origène en a émis d'autres de ce genre, sachez que nous les condamnons avec leur auteur (3). » La sentence est on ne peut plus explicite.

pouvoir mettre la main que sur un exemplaire altéré ! Il faut être bien à court de raisons pour imaginer de tels expédients.

(1) Voir plus haut, *Leçon* XIV.

(2) S. Jérôme *Ep.* 88 *à Théophile d'Alexandrie* : Dispensatione Dei factum puto ut eodem tempore tu quoque ad Anastasium papam scriberes...

(3) *Ep. Anastasii ad Simplicianum,* Patrol. de Migne, t. XXII, p. 772. Les raisons que M. Vincenzi met en avant contre l'authenticité de cette lettre n'ont aucune valeur. On conçoit très bien que le pape, écrivant à un fervent origéniste comme Jean de Jérusalem, ait employé des formes plus douces que dans une lettre adressée à un évêque de l'Occident ; mais, au fond, son opinion sur les erreurs d'Origène est absolument la même de part et d'autre. Quant aux difficultés chronologiques, elles disparaissent devant une simple observation. Par la lettre de Théophile, à laquelle Anastase fait allusion dans la sienne, on ne doit pas entendre la

Je sais bien qu'on a essayé de révoquer en doute l'authentis cité de la lettre à Simplicien; mais ce sont là des procédé- qui ne servent qu'à démontrer la faiblesse d'une cause. D'ailleurs, que gagnerait-on à supprimer le rescrit d'Anastase? En 494, nous trouvons un décret tout pareil rendu par le pape Gélase et par soixante-dix évêques réunis en concile à Rome : « Nous admettons, disent les Pères, comme dignes d'être lus quelques opuscules d'Origène que le bienheureux Jérôme n'a pas repoussés. Quant aux autres, nous disons qu'il faut les rejeter avec leur auteur (1). » Voilà certes un jugement dont personne ne peut contester la certitude; et l'on manquerait de respect envers le Siège apostolique et le premier concile de Rome, en y voyant une décision sans force ni valeur.

Les discussions du IVe et du Ve siècle n'avaient donc pas eu un résultat favorable à la cause d'Origène. En Occident, comme en Orient, les protestations pleuvaient de toutes parts contre les erreurs répandues dans le *Periarchon;* et après y avoir mis toute la sage lenteur qu'il a coutume de porter dans ses délibérations, le Saint-Siège avait fini par confirmer une sentence déjà rendue sur divers points du globe. Comment s'en étonner? Les pouvoirs de l'Eglise devaient-ils rester indifférents devant une théorie qui mettait en péril les principaux dogmes de la religion chrétienne? Sans doute, à quiconque ne saisit pas la portée du système qu'avait développé l'audacieux penseur, de pareilles sévérités peuvent sembler excessives; mais lorsqu'on étudie les

lettre synodale envoyée par le patriarche d'Alexandrie dans le mois de septembre de l'année 400, mais une autre lettre écrite au pape auparavant, et dont parle S. Jérôme (Ep. 88). On ne saurait donc tirer aucune objection valable de ce que Simplicien, évêque de Milan, était déjà mort au mois de juin de l'année 400, puisqu'il ne s'agit nullement, dans le rescrit pontifical, de la lettre écrite par Théophile en septembre, mais d'une pièce antérieure.

(1) *Concil. roman. I sub Gelasio,* Patr. de Migne, t. LIX, p. 161.

ouvrages d'Origène sans parti pris de dénigrement ou d'apologie, on est obligé de reconnaître qu'il y avait dans ses tendances de quoi alarmer sérieusement les consciences catholiques. Quel moyen de ne pas tenir en suspicion un écrivain dont Pélage, Nestorius, Eutychès, les chefs de toutes les sectes, se faisaient une arme à tort ou à raison pour combattre l'orthodoxie? Quoi qu'il en soit, devant une répulsion presque générale, il semble qu'une admiration pleine de réserve aurait dû prendre la place d'un engouement irréfléchi ; mais l'on comptait sans l'opiniâtreté et les passions théologiques des Grecs.

C'est parmi les moines de l'Egypte et de la Palestine qu'Origène avait trouvé de tout temps ses adhérents les plus enthousiastes. Si la solitude favorise en général les grandes conceptions de l'esprit, elle est loin d'exclure les grandes mystifications. L'habitude de ne vivre qu'en soi même expose la pensée à prendre un tour chimérique, si l'obéissance à une règle ferme et sûre ne ramène l'imagination dans les limites de la réalité. Depuis les rêveries de Pélage jusqu'à celles de Luther, les plus grandes erreurs de l'esprit humain ont germé dans des têtes de moine ; et il semble que la sublimité de cette vocation n'ait d'égale que les illusions auxquelles peuvent entraîner l'isolement et l'absence de vie pratique. Les théories transcendantes d'Origène ne pouvaient manquer d'avoir prise sur quelques-unes de ces âmes adonnées à la contemplation : elles se jetèrent avec passion dans cet idéalisme exclusif, où le véritable sens des dogmes chrétiens s'effaçait trop souvent avec l'Ecriture sainte. Un instant assoupi à la suite des démêlés du ve siècle, l'origénisme se réveilla plus vivant que jamais dans la première moitié du vi^e. Les monastères de la Palestine devinrent le théâtre d'une lutte qui ne resta pas toujours sur le terrain de la métaphysique. Suivant la maxime de Pascal : Qui veut trop faire l'ange fait la bête, les moines origénistes eurent

recours à des procédés qui ne rentraient guère dans les habitudes de la vie contemplative. Pour mieux convaincre leurs adversaires de la préexistence des âmes, ils les attaquèrent avec des piques, des crocs, des leviers de fer et d'autres arguments de ce genre. Des monastères entiers furent saccagés par ces étranges théologiens, à la tête desquels se trouvaient Nonnus et Léonce de Byzacène. Mais l'homme qui souffrit le plus de leur zèle immodéré, ce fut Origène. Des disciples fanatiques avaient voulu glorifier le maître par cette levée de boucliers; le maître en porta la peine, et ses écrits, remis à l'examen, allaient subir une nouvelle sentence.

Pour couper le mal dans sa racine, quelques moines orthodoxes soutenus par Pierre, patriarche de Jérusalem, sollicitèrent de l'empereur Justinien et de Pélage, légat du pape Vigile, la condamnation des erreurs d'Origène. L'empereur, qui ne demandait pas mieux que de trancher du théologien, accueillit leur supplique avec empressement (1), et fit dresser un long réquisitoire sous forme de lettre à Ménas, patriarche de Constantinople. Nous avons eu plus d'une fois occasion de citer ce grave document, où une analyse exacte de certaines doctrines d'Origène se trouve mêlée à des exagérations manifestes. Justinien termine en priant Ménas de réunir en concile les évêques présents à Constantinople, pour les faire souscrire à l'anathème porté contre l'auteur du *Periarchon*. Il écrivit dans le même sens au pape Vigile et aux patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Tout cela se passait en l'année 541. Il n'est guère possible de douter que les évêques orientaux n'aient répondu à l'appel de Justinien, notamment Ménas, patriarche de Constantinople, Zoïle, patriarche d'Alexandrie, Éphrem, patriarche d'Antioche, et Pierre, patriarche de Jérusalem. Le déchaînement contre Origène était devenu

(1) *Liberati diaconi breviarium causæ Nestorianorum*, c. 33 : Annuit imperator facillime, gaudens se de talibus causis judicium ferre.

tel, que, pour ne pas encourir l'animadversion générale, deux de ses partisans les plus décidés, Domitien, évêque d'Ancyre, et Théodore, évêque de Césarée en Cappadoce, se virent obligés de signer sa condamnation. Ces détails nous sont fournis par trois historiens contemporains : Facundus, évêque d'Hermiane, Libératus, diacre de Carthage, le moine Cyrille, auteur de la *Vie de saint Sabbas;* et aucun autre écrivain de l'époque ne vient contredire leur récit (1). Quant au pape Vigile, ce n'est pas seulement le diacre Libératus qui mentionne son intervention, mais un témoin bien plus considérable, Cassiodore, qui, ayant passé tout son temps à Rome, ne pouvait guère se tromper sur un acte aussi grave du pape Vigile, sous le pontificat duquel il vivait. Or, nous lisons ces paroles dans le premier livre de son *Institution aux lettres divines* : « Après avoir été combattu par l'autorité de tant de Pères, voici que de nos jours Origène vient d'être condamné de nouveau par le bienheureux pape Vigile (2). » Ce sont là, Messieurs, des témoignages positifs qui

(1) Facundus, Ep. Hermian., *pro defensione trium capit.*, l. I, c. 2; l. IV, c. 4; Liberatus, *Breviarium*, c. 23; Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabæ*, c. 83-85. — Malgré le témoignage de ces trois auteurs contemporains, M. Vincenzi (*op. cit.*, p. 144 et ss.), qui a besoin de ne voir partout que des pièces apocryphes ou falsifiées, nie l'authenticité de la lettre de Justinien à Ménas. Peut-on supposer, dit-il (p. 126 et 127), qu'un prince si pieux et si orthodoxe eût pris une initiative peu respectueuse envers l'épiscopat ? La raison est vraiment curieuse. Comme si le règne de Justinien ne contenait pas toute une série d'empiètements sur le pouvoir ecclésiastique ! Est-il surprenant que dans le *Code* publié en 529 et dans les *Novelles* données en 535, l'empereur n'ait point parlé de la condamnation d'Origène portée en 541 et en 553 ? Il n'y a qu'une chose qui puisse étonner dans tout cela, c'est l'étonnement de notre contradicteur. D'ailleurs, l'argument tiré du silence d'un auteur perd toute sa force devant le témoignage positif d'autres écrivains du même temps.

(2) *Inst. div. litt.*, I. N'osant pas nier l'authenticité de cet ouvrage, M. Vincenzi voudrait nous persuader (*op. cit.*, p. 141), que Cassiodore a emprunté sa relation au livre de Facundus. Ainsi donc le savant préfet du prétoire avait besoin d'apprendre d'un évêque d'Afrique ce qui s'était passé à Rome sous le pape Vigile, son contemporain ! Et parce qu'il aura loué quelque part l'écrit de Facundus, on devra en tirer cette con-

conservent toute leur valeur, aussi longtemps qu'on ne trouve à leur opposer que de simples conjectures ou des arguments tirés du silence de quelques écrivains plus récents.

L'origénisme avait reçu un rude coup de la condamnation provoquée par l'empereur Justinien. Il ne manquait plus, pour donner à cette sentence toute la solennité possible, que de porter la question devant un concile œcuménique. C'est ce qui eut lieu en 553. Mon intention n'est pas d'exposer la série des faits qui amenèrent la réunion du ve concile général à Constantinople. Ce qui agitait alors l'Église, en Orient surtout, c'était l'affaire des *trois chapitres*. On comprenait sous ce nom les écrits de Théodore de Mopsueste, l'ouvrage de Théodoret contre saint Cyrille, et la lettre d'Ibas à Maris le Persan. Bien que le concile de Chalcédoine se fût abstenu de blâmer ces trois documents, par amour pour la paix, les Pères de Constantinople jugèrent avec raison qu'il leur était permis d'aller plus loin, et de flétrir comme elles le méritaient des pièces si répréhensibles. L'examen des *trois chapitres* resta donc l'objet principal de leurs délibérations. Mais il était impossible que la cause d'Origène, discutée tout récemment avec tant d'éclat dans le monde entier, n'eût pas de retentissement au concile, d'autant plus que les origénistes ne renonçaient guère à leurs opinions. Nous trouvons en effet dans la ve conférence une mention d'Origène, dans le but de montrer par un exemple récent qu'il est permis de condamner un auteur déjà mort. De plus, le xie canon de la viiie conférence le range expressément au nombre des hérétiques contre lesquels le concile général prononce l'anathème. Les défenseurs quand même du catéchiste alexandrin en sont réduits à prétendre que le nom d'Origène a été introduit par fraude

clusion indubitable (*indubie statuitur*), qu'il n'a pu puiser ses renseignements à aucune autre source ! Le raisonnement n'est guère serré.

dans les actes du concile. Il m'est impossible de partager leur illusion (1). Parmi les nombreux manuscrits qui renferment les actes du ve concile, tant en Orient qu'en Occident, on n'a jamais pu en trouver un seul où le xie canon ne se trouve intégralement. Il faudrait donc supposer que tous les exemplaires eussent été altérés à la fois, et cela dès le principe. Si les notaires du concile s'étaient permis une telle falsification, comment expliquer que les origénistes présents à l'assemblée, et en particulier Théodore de Césarée, n'eussent pas soulevé la moindre réclamation ? Encore si l'authenticité de ce canon n'était pas confirmée par des auteurs contemporains ou assez rapprochés des événements, on concevrait la possibilité d'un doute ; mais la condamnation d'Origène au ve concile général est attestée par le moine Cyrille, qui vivait à la même époque ; par l'historien Evagrius, qui écrivait quarante ans après ; par Sergius,

(1) Le principal argument que l'on fait valoir contre l'authenticité de ce canon, c'est que la cause d'Origène n'avait pas été discutée à fond dans les séances précédentes. D'accord, mais elle l'avait été suffisamment au synode de Constantinople tenu douze années auparavant ; elle l'avait été dans chacun des autres patriarcats, et il s'en était suivi autant de condamnations locales. Devant une cause si bien instruite et déjà jugée dans le monde entier, le ve concile général pouvait s'abstenir d'une nouvelle discussion pour se contenter de renouveler et de ratifier une sentence portée en pleine connaissance de cause par le pape Vigile, par les quatre patriarches de l'Orient, par différents synodes d'évêques. Ainsi agit-il dans le même canon à l'égard d'Eunomius et d'Apollinaire, qu'il condamne de nouveau, sans remettre pour cela leurs doctrines en délibération. Le concile de Constantinople était réuni pour régler l'affaire des trois chapitres : toute autre question ne pouvait se poser devant lui qu'accidentellement et comme une chose secondaire. Voilà pourquoi on ne trouve aucune mention d'Origène dans certains documents émanés du pape Vigile antérieurement au concile, ni dans les lettres plus courtes encore de Pélage I et de Pélage II : toutes ces pièces concernent l'affaire des trois chapitres, qu'il s'agissait de présenter sous son véritable jour. Mais de ce que les papes, attentifs à la controverse du moment, ont laissé de côté une cause déjà jugée, il ne s'ensuit pas que l'on doive retrancher le nom d'Origène des actes du ve concile œcuménique. Encore une fois le silence, d'ailleurs fort explicable, de certains auteurs du temps, ne saurait prévaloir contre l'affirmation nette et précise d'autres écrivains de la même époque.

patriarche de Constantinople, dans l'*Ecthèse* attribuée à Héraclius; par Sophronius, patriarche de Jérusalem, dans sa lettre synodale à Sergius ; par l'auteur d'une profession de foi que les Souverains Pontifes devaient réciter à leur avènement, et qui date de la fin du VIIe siècle. Je regarde comme superflu d'ajouter à ces noms ceux de Théophane, de Cédrène, de Nicéphore Calliste et de Photius (1). Mais il y a plus, Messieurs, et cette preuve me paraît péremptoire. Le Ier concile de Latran, tenu sous Martin I, le VIe, le VIIe et le VIIIe concile général ont tous renouvelé l'un après l'autre la condamnation portée contre Origène au Ve. Or, supposer que, sans aucune espèce d'examen préalable, trois conciles œcuméniques aient pris pour base de leur sentence un canon apocryphe, c'est professer peu de respect pour ces augustes assemblées. Mais le fait matériel serait-il vrai, que leurs déclarations n'en conserveraient pas moins toute leur valeur. Au fond, que se proposaient le VIe, le VIIe et le VIIIe concile général? De condamner les erreurs d'Origène : leurs anathèmes le prouvent assez. Dès lors peu importe que le Ve les ait condamnées également ou non. Les décisions de chaque concile œcuménique ont une valeur propre et intrinsèque, qui ne dépend pas uniquement des actes de quelque concile antérieur, lors même qu'elles s'y réfèrent (2).

(1) Cyrille de Scythopolis, *Vie de S. Euthyme*, 105 ; *Vie de S. Sabbas*, c. 109 ; Evagrius, *Hist. eccl.*, I. X, c. 38 ; Photius, *Ep.* I, *ad Michaëlem Bulgariæ ducem*. — Il va sans dire que pour M. Vincenzi (*op. cit.*, p. 132), la profession de foi dont nous parlons dans le texte est une pièce apocryphe comme la lettre du pape Anastase à Simplicien, comme la lettre de Justinien à Ménas, comme le XIe canon du Ve concile général, comme tout ce qui gêne la thèse de l'érudit romain. Ce sont là des procédés aussi contraires à une saine critique que dangereux pour l'autorité du témoignage de l'histoire.

(2) Prenons pour exemple le décret du VIIe concile général : *Origenis et Evagrii ac Dydimi fabulas anathematisamus, sicuti et Constantinopoli congregatum concilium V egisse dignoscitur*. Le premier membre de la phrase exprime le sentiment personnel des Pères du VIIe concile général ; le second énonce un simple fait qui, réel ou non, ne change rien à leur sentence.

Dire que le VIe concile n'a pas condamné Origène parce qu'il a supposé à tort que le Ve l'avait déjà condamné, c'est une vaine subtilité : la sentence postérieure subsiste dans toute sa teneur, précisément parce qu'elle ne tire pas toute sa force de la sentence précédente.

En résumé, nous tenons pour un fait certain que l'auteur du *Periarchon* a été condamné par quatre conciles généraux, et tous les efforts que l'on tentera pour obscurcir cette vérité historique ne serviront qu'à la mettre mieux en lumière. C'est de la mauvaise critique que de vouloir se tirer d'embarras en supprimant les pièces du procès, et en traitant d'apocryphe tout ce qui contrarie une thèse préconçue. En pareil cas, il faut savoir accepter franchement les données de l'histoire, au lieu d'ébranler la certitude du témoignage par des négations peu mesurées. L'essentiel, c'est de bien fixer le sens des jugements rendus contre Origène par les pouvoirs de l'Eglise. Sur ce point, la maxime de Huet restera comme le vrai mot de la question : « Si l'on entend par hérétique un homme qui erre sur un dogme de la foi, il est impossible de ne pas appliquer à Origène cette qualification; mais si l'on veut désigner par là celui qui manifeste l'intention de persévérer dans son erreur, lors même qu'elle aurait été réprouvée par l'Eglise, qui oserait dire pareille chose d'Origène? »

C'est dans le premier sens, et nullement dans le second, que les conciles ont condamné l'auteur du *Periarchon*. Car il est évident qu'un homme ne peut pas devenir plus hérétique après sa mort qu'il ne l'était pendant sa vie. Or, de son vivant, Origène n'avait pas songé un instant à rompre la communion avec l'Eglise. Les évêques de l'Egypte l'avaient proscrit, mais beaucoup d'autres s'étaient prononcés en sa faveur ; et d'ailleurs, en écrivant une lettre au pape Fabien pour désavouer ses erreurs, il montrait assez combien son esprit était éloigné de cette opiniâtreté or-

gueilleuse qui fait l'hérétique proprement dit. Rappelons-nous ses déclarations si fermes et si explicites sur la nécessité de se conformer en tout point à l'enseignement de l'Eglise; aussi des évêques, dont l'orthodoxie n'est pas suspecte, l'avaient-ils appelé à prêcher dans leurs diocèses, et à combattre l'hérésie sous toutes les formes. Après avoir vécu constamment dans la communion de l'Eglise, Origène y était mort, réconcilié même avec l'Eglise d'Alexandrie, comme l'atteste la marque de déférence que lui donnait saint Denis, patriarche de cette ville, en lui adressant son livre *du Martyre* peu de temps auparavant. Il résulte de tout cela que les conciles n'ont pu lui appliquer la qualification d'hérétique dans le sens où ils l'infligeaient à Arius, à Nestorius et à tous ces réfractaires qui s'étaient mis en révolte ouverte contre l'autorité de l'Eglise. Leurs décisions ne signifient pas autre chose, sinon qu'il y a dans les écrits d'Origène des erreurs qui contredisent les dogmes de la foi, et qui, par suite, constituent en elles-mêmes de véritables hérésies. Bref, ce qu'ils ont voulu frapper, c'est l'origénisme, c'est-à-dire ce système qui commence par l'hypothèse de la préexistence des âmes et qui finit par la théorie des épreuves successives. Or, l'on m'accordera sans doute que ce sont là des erreurs capitales, dont les conséquences ne tendent à rien moins qu'à ruiner la foi chrétienne. Si elles avaient conservé la forme vague, indécise, hypothétique, qu'elles revêtaient sous la plume de l'auteur, il est à croire qu'aucune condamnation solennelle ne serait venue les atteindre. Voilà ce qui explique l'indulgence avec laquelle les pouvoirs de l'Eglise avaient traité ces rêveries, pendant près de cent cinquante ans. Mais du moment que les hérétiques s'en faisaient une arme, et que des disciples maladroits, renchérissant sur les témérités du maître, les réduisaient en corps de doctrines pour les opposer à l'orthodoxie, il fallait bien que les conciles sortissent de leur réserve pour

frapper le mal dans la personne de celui qui en était la source. Et la preuve qu'ils ont frappé juste, c'est que l'origénisme n'a plus marqué depuis lors dans l'histoire de l'Eglise.

La condamnation d'Origène doit donc se renfermer dans les limites que nous venons d'indiquer. Il s'agit là purement et simplement d'erreurs sur la doctrine, auxquelles ne se mêle ni de près ni de loin aucune intention de combattre l'enseignement catholique. On manquerait à toutes les règles de la justice, en rangeant le célèbre écrivain au nombre des hérétiques ainsi appelés dans le sens propre et rigoureux du mot. Je conçois très bien, Messieurs, qu'on ait voulu aller plus loin, jusqu'à le décharger de toute sentence qui puisse entacher sa mémoire. Ces thèses extrêmes témoignent à coup sûr d'excellentes intentions; aussi, loin de blâmer le motif qui les inspire, nous nous bornons à leur dénier toute valeur scientifique. Est-ce à dire que l'autorité d'Origène se trouve annulée par l'anathème imprimé aux erreurs du *Periarchon?* Sous ce rapport, il convient d'établir une distinction dont vous comprendrez facilement la justesse. Quand le docteur alexandrin parle comme organe et comme interprète de la tradition chrétienne, son témoignage conserve tout le poids que lui donnent sa science et son érudition. On ne saurait en dire autant des endroits où il disserte à ses risques et périls, où il se lance dans des spéculations qui n'ont plus d'autre garantie que les forces de la raison individuelle. Alors il s'agit, comme le dit Cassiodore, « de s'assimiler les sucs salutaires de cette plante vigoureuse, sans absorber en même temps le poison qu'elle renferme (1). » Et ce discernement n'est pas difficile à faire, parce que l'auteur lui-même a soin de nous guider. Chaque fois qu'il s'éloigne du sentiment général, ou qu'il émet des

(1) *Inst. div. litt.*, cap. I.

hypothèses en son propre nom, il avertit le lecteur avec une parfaite droiture, de sorte qu'il n'y a pas moyen de confondre entre ses vues personnelles et la tradition dont il reste le fidèle écho. Nous pouvons donc repousser les erreurs qui déparent ses écrits, et garder toute notre admiration pour l'homme de génie qui a rendu de si grands services à la science théologique, pour l'infatigable érudit qui s'est immortalisé par ses travaux sur l'Ecriture sainte, et pour l'éloquent apologiste qui a terrassé le rationalisme païen dans son *Traité contre Celse*.

Si l'on éprouve une véritable tristesse à se voir obligé de mêler tant de restrictions à l'éloge d'un homme qu'on voudrait pouvoir louer sans réserve, ces regrets sont adoucis par la haute utilité de la leçon qui ressort d'une telle vie. En présence des erreurs qui menaçaient la doctrine chrétienne, non seulement du côté des hérétiques, mais encore de la part d'hommes bien intentionnés, comme Tertullien et Origène, on se demande ce qu'elle serait devenue sans une autorité divinement établie pour veiller à sa conservation. Ceux-là sans doute pour qui la vérité est une chose purement relative ne sont guère touchés de cette considération : il leur importe peu que telle doctrine triomphe plutôt que telle autre. Mais nous qui croyons fermement au caractère absolu de la vérité, nous ne pouvons qu'être frappés des dangers qu'elle courrait, si elle était livrée, sans règle ni frein, aux hasards de la spéculation individuelle. On se plaît quelquefois à répéter qu'une autorité doctrinale peut être nécessaire au peuple, mais qu'elle est inutile pour les savants. Si, en pareille matière, il était permis d'établir des catégories, il faudrait renverser la proposition et dire que les hommes de talent surtout ont besoin d'une direction qui les préserve des écarts de la pensée. Ce n'est point parmi les intelligences médiocres que se produisent des théories comme celles du *Periarchon :* il faut une certaine trempe

d'esprit pour errer de la sorte. Voilà pourquoi l'homme de génie, moins que tout autre, peut se passer de règle : plus l'horizon de la pensée s'élargit devant lui, plus il court risque de s'y perdre; et la nécessité de prendre pour guide l'enseignement infaillible de l'Eglise grandit avec la supériorité intellectuelle. Cette loi psychologique et morale a été fidèlement observée par les esprits qui se sont élevés le plus haut dans la sphère des sciences théologiques : il suffit de nommer saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Bossuet. D'accord avec eux sur le principe, Origène a été moins heureux dans l'application. Il s'est trop fié aux ressources de la raison individuelle; et par là il s'est amoindri, bien loin d'imprimer à ses hautes facultés un élan plus vigoureux. En suivant davantage le fil conducteur de la tradition, au lieu de s'abandonner aux caprices d'une imagination peu réglée, il aurait marché plus sûrement et serait allé plus loin. Ses écarts, d'ailleurs si excusables, ont justifié cette maxime consacrée par l'expérience des siècles : l'autorité doctrinale, telle que le Christ l'a constituée au milieu du monde, n'est une entrave pour personne; elle est une lumière et une force pour tous.

FIN DU TOME DEUXIÈME ET DERNIER

TABLE ANALYTIQUE

VINGTIÈME LEÇON

Conséquences de la chute et fruits de la rédemption. — Idées d'Origène sur la nature de l'homme. — Défense du libre arbitre contre les gnostiques fatalistes. — Part de l'activité humaine dans l'œuvre du salut. — Nécessité de la grâce. — Accusations de Jansénius contre Origène. — Le docteur alexandrin a-ti-l su maintenir la gratuité absolue de la grâce et la priorité de l'action divine sur la coopération humaine? — Comment les semi-pélagiens ont pu chercher dans ses œuvres un point d'appui pour leur système. — Rapports entre certaines opinions d'Origène sur la grâce et sa théorie de la préexistence des âmes . . . 1

VINGT ET UNIÈME LEÇON

Fins dernières de l'homme. — Résurrection des corps. — Difficultés qu'éprouve Origène à faire rentrer ce dogme dans son système théologique. — Appréciation des griefs qu'ont formulés contre lui S. Jérôme et S. Épiphane et d'autres écrivains de l'antiquité chrétienne. — Origène a-t-il admis que l'organisme humain sera rétabli dans toute son intégrité au jour de la résurrection? — En quoi il fait consister le rapport d'identité entre le corps ressuscité et la chair détruite par la mort. — Dans quelle mesure les hypothèses d'Origène sur ces divers points intéressent la foi catholique. 27

VINGT-DEUXIÈME LEÇON

Idée de la vision béatifique. — Passages où Origène enseigne que les justes ne peuvent plus déchoir de leur état de béatitude. — Peines réservées à l'impénitence finale. — Origène a-t-il admis l'éternité du supplice qui attend les réprouvés? — Sa doctrine sur le libre arbitre est la source immédiate de ses erreurs touchant la vie future. — Substitution de plusieurs épreuves temporaires à une seule épreuve définitive. — Comment cette théorie se formule dans les œuvres de Platon. —

Origène est-il allé jusqu'à soutenir la métempsychose dans le sens des philosophes grecs? 52

VINGT-TROISIÈME LEÇON

Hypothèse d'un rétablissement de toutes les créatures raisonnables dans leur état primitif. — Idées d'Origène sur la destinée finale des démons. — Examen critique de la théorie des épreuves successives. — Son influence désastreuse sur les mœurs. — Son vice capital au point de vue d'une saine logique. — Le dogme des peines éternelles n'a rien de contraire à la justice ni à la bonté de Dieu. — Proportion entre le châtiment et la faute. — Fausseté de l'opinion d'après laquelle toutes les peines doivent être purement médicinales. — Le dogme des peines éternelles en regard de l'incarnation du Verbe et de la rédemption. — Résumé du *Periarchon*. — Qualités et défauts de cet ouvrage. . . 82

VINGT-QUATRIÈME LEÇON

Impressions diverses qu'avait produites l'enseignement d'Origène dans la capitale de l'Égypte. — Démêlés de l'évêque d'Alexandrie avec le chef du Didascalée. — Ordination d'Origène par les évêques de Palestine. — Conséquences de ce fait. — Origène quitte Alexandrie pour se réfugier à Césarée. — Sa condamnation par Démétrius, évêque d'Alexandrie. — Il reprend ses travaux sur l'Ecriture sainte. — Idée et plan des *Hexaples*. — Valeur du témoignage d'Origène pour l'authenticité des livres de l'Ancien Testament. — Sa discussion avec Jules Africain sur l'origine d'un fragment de Daniel. 106

VINGT-CINQUIÈME LEÇON

Origène envisagé comme interprète de l'Ecriture sainte. — Quels sont les principes qui l'ont guidé dans l'explication des livres divinement inspirés? — Classes d'adversaires contre lesquels il veut réagir par sa méthode exégétique. — Comment il établit que l'Ecriture renferme en beaucoup d'endroits, outre le sens littéral indiqué par les mots, un sens spirituel qui résulte des choses mêmes. — Fondement de l'interprétation allégorique. — Abus de cette méthode dans les œuvres d'Origène. — Par quelles raisons le mystique interprète en est arrivé à soutenir qu'il y a dans l'Ecriture sainte quantité de textes qui ne renferment pas de sens littéral. — Fausseté de cette opinion. 133

VINGT-SIXIÈME LEÇON

Rapports entre l'exégèse d'Origène et ses doctrines philosophiques. — Comment un idéalisme exagéré l'a porté à diminuer la part de l'élément historique et des réalités sensibles. — Influence de Philon sur Origène pour l'interprétation des livres de l'Ancien Testament. — S'il faut regretter qu'Origène ne tire pas plus souvent ses développements de la lettre même des textes, on ne peut qu'approuver sa tendance ha-

bituelle à chercher l'idée derrière le fait et la leçon morale sous les phénomènes de l'ordre matériel. — Le *Commentaire sur le Cantique des cantiques* 157

VINGT-SEPTIÈME LEÇON

Origène envisagé comme orateur sacré. — Ses Homélies. — Renseignements qu'elles nous fournissent sur le ton et la forme de la prédication évangélique au IIIe siècle. — Plan général et disposition de ces discours. — Leur couleur morale. — Accent de piété et de modestie qu'ils respirent. — Qualités et défauts du style d'Origène. — Ses homélies, modèles d'éloquence populaire. — Origène et S. Jean Chrysostôme. 181

VINGT-HUITIÈME LEÇON

Œuvres morales d'Origène. — *Le traité de la Prière*. — Plan de l'ouvrage. — Objections du rationalisme contre la prière. — Dispositions que l'on doit apporter à cet exercice religieux. — Dogme de l'intercession des saints. — Ordre des prières dans l'accomplissement de l'action liturgique. — Explication de l'Oraison dominicale. — Renseignements précieux que fournit cet ouvrage sur les coutumes de l'Église primitive. — Doctrine d'Origène sur la justification. — Sa théorie des sacrements. — Le Baptême. — L'Extrême-Onction 201

VINGT-NEUVIÈME LEÇON

Suite de la doctrine d'Origène sur les sacrements. — Le repentir et la confession, actes essentiels de la Pénitence. — La nécessité de la confession sacramentelle pour obtenir la rémission des fautes graves est l'un des points de doctrine que le chef du Didascalée a fait ressortir avec le plus de clarté. — Son véritable sentiment sur l'Eucharistie. — Présence réelle de Jésus-Christ sous les espèces consacrées. — La manducation sacramentelle et la communion spirituelle par la foi au Christ. En admettant la seconde, Origène est loin de rejeter la première. — Il attribue à l'Eucharistie les caractères d'un véritable sacrifice. — Son traité de l'*Exhortation au martyre*. 220

TRENTIÈME LEÇON

Traité contre Celse. — Appréciation de l'ouvrage intitulé : *Discours véritable*, où le philosophe païen combattait la religion chrétienne. — Valeur de cette composition. — Ton et forme de la polémique de Celse. — Plan et analyse du livre d'Origène. — Analogie de la controverse religieuse du IIIe siècle avec celle du XVIIIe. — Celse et Voltaire. — Opinions philosophiques de ce dernier sur Dieu, sur l'âme humaine, sur le libre arbitre et la loi morale. — Comment ces erreurs capitales expliquent son opposition au christianisme. — Par quels côtés la polémique de Voltaire ressemble à celle de Celse 244

TRENTE ET UNIÈME LEÇON

Défense du mosaïsme contre les attaques de Celse. — Certitude des faits de l'histoire juive. — Antiquité de Moïse et des Livres saints. — Apologie de la Genèse. — Parallèle entre la législation religieuse, morale, civile des Juifs, et celle des autres peuples de l'antiquité. — Toute l'économie mosaïque venait aboutir au dogme de l'unité de Dieu, pour le conserver et le défendre. — Prélude de la démonstration évangélique. 273

TRENTE-DEUXIÈME LEÇON

La divinité de la religion chrétienne démontrée par les prophéties et par les miracles. — Méthodes diverses que Celse emploie pour enlever à la révélation un argument dont il sent la force. — Objection tirée de l'incrédulité des Juifs. — Comparaison des miracles évangéliques avec les faux prestiges du paganisme. — Possibilité de l'ordre surnaturel. — Dans quels termes la question se posait au IIIe siècle entre les adversaires et les défenseurs de la religion chrétienne. 296

TRENTE-TROISIÈME LEÇON

Suite de la précédente discussion. — Les faux miracles ne prouvent rien contre les vrais. — Marques auxquelles on peut reconnaître les uns et les autres. — Comment Celse s'efforçait de ramener le christianisme dans le cercle des religions mythologiques, pour le confondre avec les produits de la poésie grecque ou orientale. — Certitude des faits évangéliques. — Valeur du témoignage des apôtres. — La divinité de la religion chrétienne prouvée par les merveilles de son établissement et par la rapidité de sa propagation. 311

TRENTE-QUATRIÈME LEÇON

La personne de Jésus-Christ. — Inventions et calomnies de Celse. — Sources auxquelles le sophiste païen puisse ses fables ridicules et obscènes. — Grandeur morale de Jésus-Christ. — Son empire sur les âmes. — Comment les humiliations et les souffrances du Sauveur entraient dans le plan général de la Rédemption. — Celse admet dans les Evangiles ce qu'il juge favorable à sa cause, et rejette sans autre examen tout ce qui peut lui déplaire. — Difficultés qu'il oppose au récit de la résurrection du Christ. — De quelle manière Origène explique le délai de l'Incarnation. — Motifs et but de ce grand acte. — Objections tirées de l'immutabilité divine et des bassesses de la nature humaine. — Réponse de l'apologiste 340

TRENTE-CINQUIÈME LEÇON

Le christianisme et la philosophie païenne. — Efforts de Celse pour rabaisser la doctrine évangélique au-dessous de l'enseignement des écoles

grecques. — Réponse d'Origène. — L'Eglise tient en haute estime tout ce qui peut faire progresser l'homme dans l'intelligence de la vérité. — Désaccord entre l'enseignement et la conduite des philosophes païens. — Défaut de popularité qui les empêche d'exercer une influence sérieuse sur la multitude, tandis que le christianisme sait se mettre au niveau des esprits les plus vulgaires, en même temps qu'il satisfait aux besoins des plus hautes intelligences. — Troisième défaut des doctrines philosophiques : leur manque d'efficacité. — Puissance merveilleuse de l'Evangile pour la guérison des âmes. 368

TRENTE-SIXIÈME LEÇON

L'Eglise et l'empire romain. — Celse accuse les chrétiens de former des réunions illégales. — Réponse d'Origène. — Supériorité de la loi naturelle sur les lois civiles. — Droits de la conscience. — Maxime de Celse et de Rousseau : chacun doit suivre la religion de son pays. — Fausseté de ce principe; ses conséquences funestes. — Caractère d'universalité de la vraie religion. — Distinction de l'ordre civil et de l'ordre religieux. — Opinion exagérée d'Origène relativement au service militaire et aux emplois publics. — Importance et valeur scientifique du *Traité contre Celse* 394

TRENTE-SEPTIÈME LEÇON

Dernières années d'Origène. — Sa captivité sous la persécution de Décius. — Sa mort. — Situation d'Origène dans l'Eglise. — Discussions du IVe et du Ve siècle au sujet de son orthodoxie. — Condamnation de ses erreurs par le pape Anastase et par le pape Gélase. — L'origénisme au IVe siècle. — Troubles excités par les moines origénistes de la Palestine. — Lettre de Justinien à Ménas. — Sentence rendue par le pape Vigile et par les patriarches de l'Orient. — Origène a-t-il été condamné par le Ve concile général ? — Dans quel sens plusieurs conciles lui ont appliqué la qualification d'hérétique. — Autorité des écrits du célèbre Alexandrin. — Résumé et conclusion 412

FIN DE LA TABLE DU TOME DEUXIÈME

Émile Colin. — Imprimerie de Lagny.

FREPPEL, C.E.
Origene.

BQ
1676
.F7
v.2